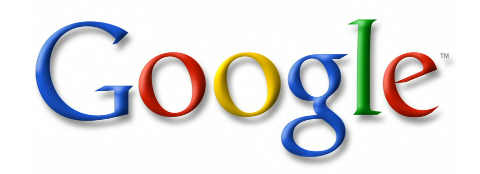


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



### Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

### Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

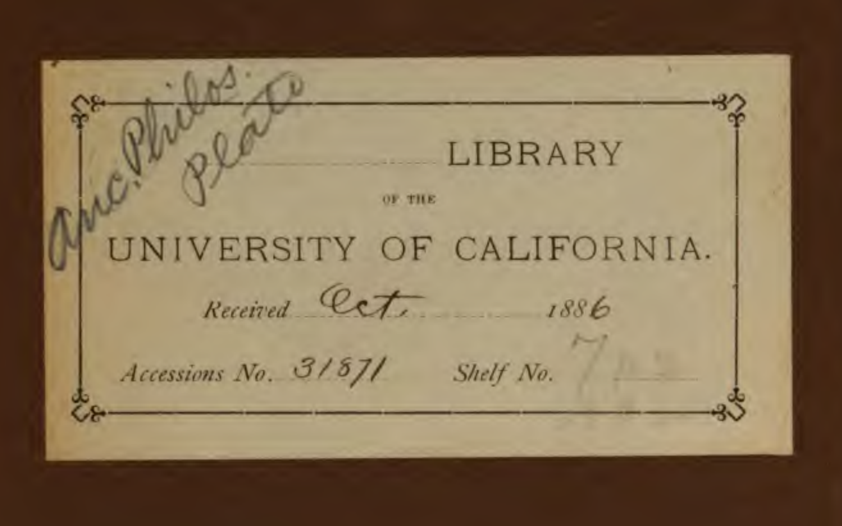
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

### Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


UC-NRLF
B 3 923 605


Anc. Philos. Plato
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct. 1886
Accessions No. 31871 Shelf No.







# DIE NATÜRLICHE ORDNUNG

DER

# PLATONISCHEN SCHRIFTEN.

Von demselben Verfasser ist erschienen:

**Geschichte der griechischen Literatur**

für

**Gymnasien und höhere Bildungsanstalten.**

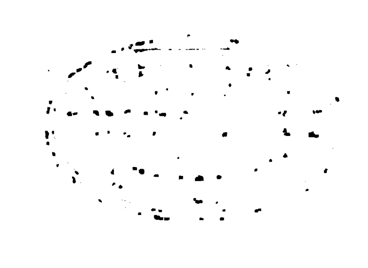
Theil I. Geschichte der griechischen Poesie.
Theil II. Geschichte der griechischen Prosa.

# DIE
# NATÜRLICHE ORDNUNG
# DER
# PLATONISCHEN SCHRIFTEN

DARGESTELLT

VON

**Dr. EDUARD MUNK.**

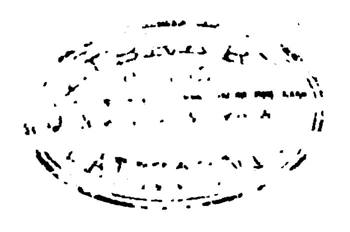


BERLIN

FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.

1857.

31871



# Vorrede.

Als ich im zweiten Bande meiner Geschichte der griechischen Literatur (Berlin; Dümmler 1850) die Gespräche Platons ungefähr in der hier befolgten Ordnung übersichtlich an einander reihte, wufste ich wohl, dafs eine solche Anordnung, wenn sie sich sollte geltend machen, der wissenschaftlichen Begründung bedürfe. Was ich dort nicht thun konnte, das habe ich hier gethan. Ich habe meine Anordnung die natürliche genannt im Gegensatz zu den bisherigen künstlichen, deren Princip auf gewissen philosophischen oder historischen Voraussetzungen beruht, die man sich erst künstlich aus den Schriften selbst hat deduciren müssen, um sie dann wieder zur Grundlage ihrer Anordnung zu machen. Solche Versuche haben ihren grofsen Werth, ganz so wie die künstlichen Systeme in den naturhistorischen Wissenschaften, indem sie zu einer genauen Erforschung der einzelnen Objecte nöthigen; sie leiden aber immer an einer gewissen Einseitigkeit, da sie ein überwiegendes Gewicht auf einzelne Merkmale legen, wobei die Anschauung des Ganzen und der organisch in einander verwachsenen Glieder verloren geht. — Man hat bisher immer, da man in Platon mehr den Philosophen, als den Dichter sah, die poetische Seite seiner Schriften zwar anerkennend beiläufig gelobt, aber ihre Bedeutung

in der Anordnung der Schriften durchaus nicht gewürdigt. Höchstens hat man bei der Aufstellung eines Princips die Manier, ob sokratisch oder dialektisch oder eigentlich platonisch, in Bezug auf den philosophischen Inhalt, nicht aber die künstlerische Tendenz in Bezug auf den historischen Inhalt im Auge gehabt. Dafs der philosophischen Handlung auch eine historische zur Seite geht, die beide ihre dramatische Verwicklung und Entwicklung haben, das hat man bisher nicht beachtet. — Bei dieser einseitigen Auffassung der platonischen Schriften entweder als Glieder eines Systems oder als einzelner Documente der Entwicklungsgeschichte des Verfassers war man genöthigt, jedes Werk einzeln auf die Wage der philosophischen oder historischen Kritik zu legen, um sie dann in solche zu scheiden, die ihrem philosophischen Gehalte nach vollwichtig sind oder nicht, oder in solche, die ihrem schriftstellerischen Werthe nach einer unvollkommnern oder vollkommnern Entwicklungsstufe des Verfassers angehören. Und so war Schleiermacher genöthigt, einen Theil der Schriften in Anhänge zu verweisen, Ast die Hälfte derselben Platon ganz abzusprechen, Hermann und seine Nachfolger sie in Jugendwerke, Uebergangswerke und Meisterwerke zu scheiden. Ist es schon bei andern Klassikern mifslich, die Rolle des Recensenten zu spielen, der über den gröfsern oder geringern Werth der Schriften aburtheilt, so ist es bei Platon ganz besonders der Fall, von dem wir, wie von keinem andern Schriftsteller des Alterthums, die bestimmteste Nachricht haben, dafs er bis zu seinem Tode seinen frühern Schriften eine unausgesetzte Sorgfalt geschenkt hat (*ὁ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα ἔτη γεγονώς*, Dion. Hal. de comp. 406. Schaef.). Wir müssen daher von der Annahme ausgehen, dafs wir seine Schriften, wenigstens der bei weitem gröfsern Zahl nach, in der Vollkommenheit besitzen, wie sie nur immer vom Autor haben ausgehen können, und wenn ein oder das andere Werk

in dieser oder jener Hinsicht als ein unvollkommeneres erscheint, so müssen wir diese Unvollkommenheit als eine relative fassen, deren Grund nicht in der Befähigung des Verfassers, sondern in der Bedeutung und Stellung des Gespräches unter den übrigen zu suchen ist, die also verschwindet, wenn wir es in seinen gehörigen Platz einreihen. Hiermit soll nicht behauptet werden, daſs sich nicht theils auch wirkliche Jugendschriften und unvollkommene Versuche haben erhalten können, wie wir denn als solche den Alkibiades I, den Lysis, den selbst eine historische Ueberlieferung als Jugendwerk bezeichnet, und Hippias II erkannt haben; theils auch solche, denen der Verfasser die letzte Feile nicht hat geben können oder wollen, wie die Bücher von den Gesetzen; aber gerade aus der Vergleichung mit diesen läſst sich erkennen, wie die angebliche Unvollkommenheit anderer, die man mit ihnen zusammengeworfen hat, eine nur scheinbare ist. Wir thun daher Platon nur das ihm gebührende Recht an, wenn wir ein solches Princip der Eintheilung voraussetzen, durch das es möglich wird, seine Schriften in ihrer Mehrzahl als Meisterwerke in formeller wie in materieller Hinsicht zu betrachten. Die unausgesetzte Sorgfalt, die Platon seinen Schriften schenkte, läſst eine chronologische Ordnung als unwesentlich erscheinen, da ja vorausgesetzt werden muſs, daſs der Meister bei der spätern Durchsicht und Durcharbeitung seiner Schriften die frühern Mängel, die ihnen etwa durch die Jugend und Unerfahrenheit des Verfassers noch anhafteten, entfernt haben wird. Betrafen aber seine Verbesserungen, wie man aus der Nachricht des Dionysios von Halikarnaſs wohl zu schlieſsen berechtigt ist, mehr nur die Form als den Inhalt, so folgt eben daraus, wenn er an dem Inhalte der Schriften nichts zu ändern fand, daſs unmöglich die unreifen Producte des Anfängers und Schülers die Gegenstände seiner nachbessernden Thätigkeit gewesen sein können. Wenn nun mehrere Schriften bei der vollkommensten Meisterschaft in der äuſsern Form den phi-

losophischen Stoff mehr oder minder unentwickelt oder mangelhaft zu geben scheinen, so ist das ein Beweis, daſs diese Unvollkommenheit in materieller Hinsicht keine unwillkürliche, sondern eine vom Verfasser beabsichtigte ist, und dies setzt einen bestimmten Plan voraus, der es eben nöthig machte, daſs seine Lehre in verschiedenen Gesprächen in verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung vorgeführt werde. Eine solche planmäſsige Behandlung des Stoffes setzt dann wieder voraus, daſs der Verfasser selbst schon in der Entwicklung seiner Lehre zum Abschluſs gekommen sein müsse, und das kann zu keiner frühern Zeit gewesen sein, als nachdem er sich selbst für befähigt gehalten, als Lehrer aufzutreten. So müssen wir denn in Uebereinstimmung mit der Andeutung, die uns Platon selbst in seinem Phädros giebt, annehmen, daſs seine eigentliche literarische Thätigkeit mit seiner didaktischen parallel gegangen sei, wobei die Möglichkeit nicht geleugnet werden soll, daſs er frühere Entwürfe und Ausarbeitungen, wenn er sie geeignet fand, später noch benutzt habe. Sind demnach die Schriften Platons, mit wenigen Ausnahmen, nicht Producte seiner Lehrjahre, sondern seiner Meisterjahre, so sind sie auch nicht die unwillkürlichen Zeugen seiner eigenen Entwicklung, sondern sie offenbaren die bestimmte Absicht des Verfassers, seine Philosophie dem Leser nicht als fertiges System, sondern in ihrer innern Entwicklung vorzuführen. Die eigenthümliche Beschaffenheit der Schriften weist aber darauf hin, daſs diese Entwicklung nicht sowohl an der Sache, der Philosophie, als an der Person, dem Philosophen, aufgezeigt werden sollte, und da jede innere Geistesentwicklung zunächst von der äuſsern Lebensentwicklung bedingt und bestimmt wird, und Platon den Sokrates als idealen Weisen zum Träger seiner idealen Philosophie gemacht hat, so ergiebt sich, daſs der leitende Faden seiner Schriften ein historischer oder, wenn man will, poetischer sein müsse, der an dem äuſsern Leben des Weisen die innere Entwicklung seiner Weisheit, ihr Verhält-

nifs zu den andern herrschenden philosophischen Systemen und zu den Anschauungen der Zeit und endlich ihren praktischen Einflufs auf die Lebensrichtung und Handlungsweise des Weisen selbst zeigen soll. Die Gesammtheit der platonischen Schriften bildet also ein poetisch-philosophisches Ganze, worin in dem idealen Leben des wahren Philosophen die ideale Entwicklungsgeschichte der wahren Philosophie dargestellt werden soll.

Unsere Voraussetzung macht es freilich zur Bedingung, dafs man gewissen, zum Theil schon aus dem Alterthume herstammenden Vorurtheilen in Betreff der Entstehungszeit und Tendenz mancher Schriften entsage, so dem, dafs die sogenannten apologetischen Schriften, wie Euthyphron, Apologie, Kriton, Phädon zur Vertheidigung des wirklichen Sokrates kurz vor und nach dem Tode des Sokrates geschrieben seien; dafs die eigenthümliche Manier der einzelnen Schriften aus der jedesmaligen Bildungsstufe des Verfassers herzuleiten sei, dafs er also die sogenannten sokratischen Gespräche in der sokratischen, die dialektischen in der megarischen Periode u. s. w. geschrieben habe; dafs der Staat und seine Begleiter als die vollkommensten auch die letzten Werke gewesen sein müssen. Wir können leicht vermuthen, wohl wissend, wie schwer es ist, Meinungen, die einmal in uns festgewurzelt sind, zu ändern, dafs unsere Anordnung gerade von solchen Kennern Platons, die sich der gewohnten Vorstellungen nicht entäufsern können, Widerspruch finden wird; wir dürfen jedoch um so mehr auf die Billigung solcher, die unbefangen an die Prüfung derselben sich begeben, rechnen, als wir uns bewufst sind, unsere Ansicht auf die einfachsten und natürlichsten Erklärungen theils der Andeutungen in den Schriften Platons selbst, theils der Notizen Späterer begründet zu haben. Wir haben es uns zur besondern Pflicht gemacht, alle gewaltsame Deutungen und unerwiesene Voraussetzungen fern zu halten und wo wir sie bei frühern Kritikern fanden, ihnen, wie scharfsinnig sie auch sein mochten,

entgegenzutreten. Wo es nur irgend sich thun liefs, sind wir von der Tradition des Alterthums ausgegangen. Das Princip unserer Eintheilung ist ein so einfaches und leicht fafsliches, dafs es dem Leser blos zumuthet, die Gespräche gleichsam nach der Nummer, die Platon selbst jedem einzelnen angeheftet hat, an einander zu reihen, woraus sich dann der äufsere historische Zusammenhang von selbst ergiebt. Schwieriger freilich ist der Nachweis des innern philosophischen Zusammenhanges neben dem äufsern historischen, und wir fühlen recht wohl, dafs in dieser Hinsicht unsere Schrift noch Vieles wird vermissen lassen. Die Reichhaltigkeit des Stoffes erlaubte nur ein Eingehen auf den Inhalt der Gespräche im Ganzen und Grofsen; Vieles konnte nur kurz angedeutet, Vieles mufste ganz übergangen werden. Es kam uns aber auch gar nicht darauf an, Alles in dieser Beziehung zu erschöpfen, als vielmehr den Weg zu zeigen, wie nach unserer Anordnung der philosophische Zusammenhang mit dem histo- in eine ungezwungene Uebereinstimmung gebracht werden könne. Die Schrift wird ihren Zweck vollkommen erfüllen, wenn sie auf die Mängel und die Vergeblichkeit der bisherigen Eintheilungsversuche aufmerksam macht und die Forscher anregt, die Schriften Platons einmal von dem hier gegebenen Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Aus unserer Anordnung erwächst für die Auffassung Platons erstens der Vortheil, dafs man ihm auch als Dichter gerecht wird, was bisher gar nicht oder nur unvollkommen geschehen ist, und dafs zweitens der leicht fafsbare Faden, der durch das Ganze geht, dem Leser das Studium und Verständnifs der platonischen Schriften erleichtert. Durch unsere Eintheilung wird allem Schwanken in der Bestimmung der Reihenfolge der Schriften für immer ein Ende gemacht, und der Streit, ob uns Platons Lehre in seinen Schriften systematisch, historisch oder genetisch gegeben werde, hört auf; denn die natürliche Ordnung läfst sie in einem gewissen Sinne als eine systematische, historische und genetische zugleich er-

scheinen. Deshalb erweist sie denn auch einen grofsen Theil der Resultate früherer Kritiker als richtig und vermittelt die entgegengesetzten Auffassungen auf eine einfache und natürliche Weise. Sie gewährt ferner den Vortheil, dafs wir uns von Platon als Menschen und Schriftsteller ein würdigeres Bild, als nach den Eintheilungen der frühern Kritiker, machen können. Er erscheint uns nicht mehr in einem grofsen Theil seiner Werke als der kecke Jüngling, der ältere und verdienstvolle Männer ohne Scheu angreift, und der mit einer gewissen Anmafsung seine unreifen Geistesproducte in die Welt schickt, um seinen Lesern Räthsel aufzugeben, die er ihnen nicht lösen will oder kann, oder ihren vermeinten Wissensdünkel zu demüthigen. Wir haben auch nicht mehr nöthig, die Veranlassung und Bedeutung der einzelnen Schriften vermuthungsweise in äufsern Umständen zu suchen; sie haben lediglich als echte Kunstwerke ihren Zweck in sich selbst. Endlich lassen sich aus unserer Eintheilung die Andeutungen Platons über seinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang und seine Schriftstellerthätigkeit, wie auch die Ueberlieferung der Alten über ihn und seine Schriften am einfachsten und ungezwungensten erklären. Wir können hierbei der Voraussetzung Schleiermachers entbehren, dafs Platon schon als Schüler des Sokrates im Besitze des vollständigen Systems seiner Philosophie gewesen sei, so wie der Hermanns, dafs er sich die Elemente desselben erst mühsam auf seinen Reisen habe zusammensuchen müssen, endlich der Susemihls, dafs er sich schon vor Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit die Methode der genetischen Entwicklung seiner Philosophie vorgeschrieben habe. Das räthselhafte Dunkel, in das bisher die Entstehung der platonischen Schriften gehüllt war, verschwindet und das Wunder erklärt sich ganz einfach und natürlich.

Die Frage über die Echtheit und Unechtheit der einzelnen Platons Namen tragenden Schriften habe ich übergangen. Die Beurtheilung der Authenticität der platonischen

Schriften aus innern Gründen kann nur dann erst eine fruchtbringende sein, wenn man über die Tendenz der Schriftstellerthätigkeit Platons überhaupt im Reinen ist. Wir haben in unsere Anordnung nur solche Schriften aufgenommen, über deren Echtheit die meisten Kritiker übereinstimmen, und ihr Urtheil erweist denn auch der kunstvolle äufsere Bau und die organische Gliederung des Ganzen als richtig.

Schiefslich bedarf es kaum erst der Entschuldigung, dafs wir uns einer solchen Art der Darstellung bedient haben, die die Schrift auch für Nicht-Philologen, die sich für Platon interessiren, lesbar mache. Wir haben uns absichtlich aller gelehrten Weitläufigkeiten und Abschweifungen enthalten.

Grofs-Glogau, den 30. November 1856.

# Inhalt.


Seite.

**Einleitung** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1— 58

**Sokratischer Cyclus.**

**Erster Theil.** Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit (Zeit der Abfassung: 389—384) . . . . . . . . . . . . 59—211

1. Parmenides (Zeit der Handlung: 446) . . . 59
2. Protagoras (434) . . . . . . . . . . . 81
3. Charmides (432) und Laches (421) . . . . 96
4. Gorgias (420) . . . . . . . . . . . . 120
5. Ion, Hippias I, Kratylos, Euthydemos . . . 139
   - *a.* Ion (420) . . . . . . . . . . . 140
   - *b.* Hippias I (420) . . . . . . . . . 148
   - *c.* Kratylos (420) . . . . . . . . . 155
   - *d.* Euthydemos (420) . . . . . . . . 166
6. Gastmahl (417) . . . . . . . . . . . 188

**Zweiter Theil.** Sokrates lehrt die echte Weisheit. (Zeit der Abfassung: 483—470) . . . . . . . . . . . 212—351

1. Phä[illegible] (410) . . . . . . . . . . . 212
2. Philebos (410) . . . . . . . . . . . 245
3. Staat, Timäos und Kritias (410) . . . . . 264

**Dritter Theil.** Sokrates erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod. (Zeit der Abfassung: nach 470) 352—508

1. Menon (405) . . . . . . . . . . . . 358
2. Theätet (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletos) . . . . . . . . . . . 390

| | | Seite. |
|---|---|---|
| 3. | Sophistes und Politikos (1 Tag nach Theätet) | 421 |
| | *a.* Sophistes . . . . . . . . . . . . | 427 |
| | *b.* Politikos . . . . . . . . . . . . | 433 |
| 4. | Euthyphron (an demselben Tage, wie Theätet) | 441 |
| 5. | Apologie (1 Tag nach der Theorie nach Delos) | 457 |
| 6. | Kriton (2 Tage vor dem Tode des Sokrates) . | 471 |
| 7. | Phädon (am Todestage des Sokrates) . . . | 478 |

Platonische Schriften, die nicht zum Cyclus gehören.

Jugendschriften (Zeit der Abfassung: vor Sokrates Tode.)

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Alkibiades I . . . . . . . . . . . . . . | 105 |
| 2. | Lysis . . . . . . . . . . . . . . . | 109 |
| 3. | Hippias II . . . . . . . . . . . . . . | 111 |

Spätere Schriften.

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Menexenos (nach 387) . . . . . . . . . | 232 |
| 2. | Gesetze (um 367 angefangen) . . . . . . | 341 |

---

## Druckfehler.

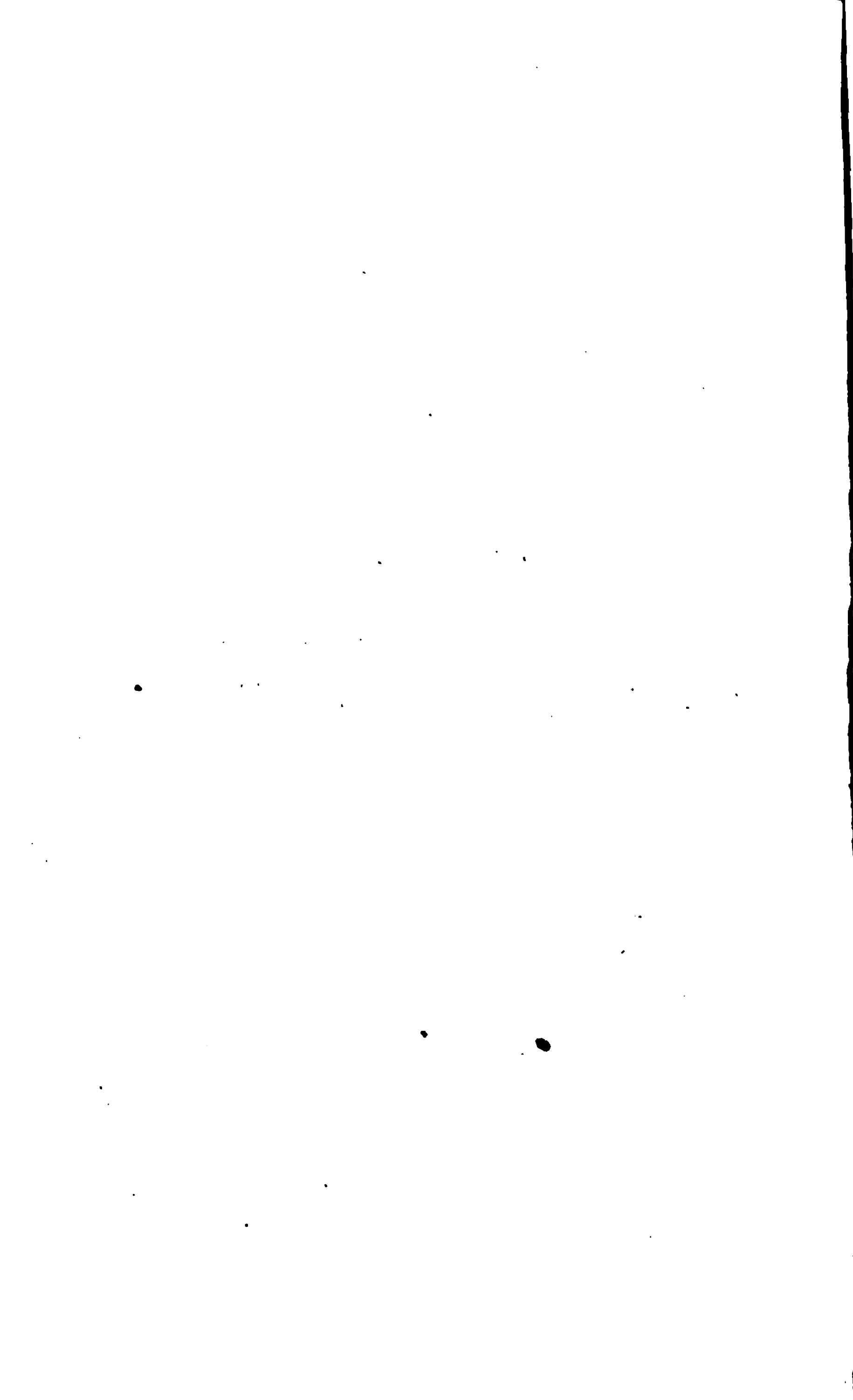
S. 64 Z. 20 v. o. statt ἔποιησε l. ἐποίησε
S. 134 Z. 7 v. o. statt Verwahrungsweise l. Verfahrungsweise
S. 156 Z. 23 v. o. statt das l. des
S. 195 Z. 5 v. u. statt im Phädon Echekrates l. im Phädon Phädon Echekrates
S. 333 Z. 1 v. u. statt die l. die Sache, die

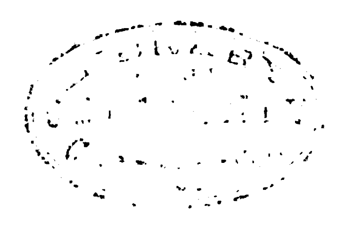
---

# DIE NATÜRLICHE ORDNUNG

DER

# PLATONISCHEN SCHRIFTEN.





# Einleitung.

---

Der Erste, von dem namentlich berichtet wird, dafs er die Schriften Platons zu ordnen versucht habe, ist der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz, um 200 v. Chr. Diogenes Laert. sagt nämlich (III. 61): *ἔνιοι δὲ, ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τριλογίας ἕλκουσι τοὺς διαλόγους, καὶ πρώτην μὲν τιθέασιν ἧς ἡγεῖται Πολιτεία, Τίμαιος, Κριτίας· δευτέραν Σοφιστὴς, Πολιτικὸς, Κρατύλος· τρίτην Νόμοι, Μίνως, Ἐπινομίς· τετάρτην Θεαίτητος, Εὐθύφρων, Ἀπολογία· πέμπτην Κρίτων, Φαίδων, Ἐπιστολαί· τὰ δὲ ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως.*

Offenbar umfafst Diogenes eine ganze Klasse von Kritikern, die dieser einen Eintheilung gefolgt sind. Es liegt nun freilich in dieser Stelle nicht, dafs Aristophanes der Urheber dieser Eintheilung sei, allein, da wir die Andern nicht kennen, so dürfen wir sie, da er sie doch wenigstens gebilligt hat, als die seinige betrachten. Sind die *ἔνιοι* Aeltere als Aristophanes, so gewinnt diese Anordnung, je näher sie an die Zeit Platons rückt, desto mehr an Gewicht; sind sie Gleichzeitige oder Jüngere, so haben sie sie wahrscheinlich auf des Aristophanes Autorität hin angenommen. — Indefs hat diese Eintheilung eben so wenig, wie die des Thrasyllos, von der bald die Rede sein soll, bei den neuern Kritikern Gnade gefunden. — Schleiermacher sagt (Platons Werke Th. 1. Bd. 1. S. 23): „Verständiger als die Tetralogien des Thrasyllos sind, wiewohl sie von derselben Vergleichung ausgehen, die Trilogien des Aristophanes wenigstens insofern,

dafs er nicht die ganze Masse diesem Gedankenspiele unterwerfen wollte, sondern nur da, wo Platon selbst eine Verbindung deutlich genug angegeben hat, oder wo sie in einem äufsern Umstande liegt, eine Trilogie construirt, alles Uebrige aber ungeordnet läfst. Indefs können beide Versuche nur beweisen, wie bald die wahre Ordnung der platonischen Werke bis auf wenige Spuren verloren gegangen ist, und wie schlecht diejenige Art von Kritik, welche die alexandrinischen Sprachforscher anzuwenden verstanden, sich eignete, zu einer richtigen Anordnung philosophischer Werke die Principien zu finden". — Aehnlich urtheilt K. F. Hermann (Geschichte und System der plat. Philos. I. S. 358): „Die erste Nachricht, die uns von der Sammlung der platonischen Werke begegnet, bleibt die von dem alexandrinischen Grammatiker Aristophanes, der einige Gespräche nach der Verwandtschaft des Inhaltes oder sonstigen Berührungspunkten in Trilogien vereinigte, die übrigen aber vereinzelt und ungeordnet folgen liefs und schon in der Anordnung jener Trilogien selbst einen gänzlichen Mangel an Kritik und Einsicht in das Wesen dieser Aufgabe an den Tag legte". — Wir würden dem alten Grammatiker Unrecht thun, wollten wir in diese Urtheile einstimmen. Gerade die Mangelhaftigkeit und scheinbare Folgewidrigkeit dieser Eintheilung ist es, die zu ihren Gunsten spricht, abgesehen davon, dafs sie doch auch schon im Alterthum trotz ihrer, wie es auf den ersten Anblick scheint, offenbaren Sinnlosigkeit sich bei Einigen so empfehlen konnte, dafs sie ihr folgten. Denn zunächst ist an dem Anordner nicht ironisch, wie es Schleiermacher thut, sondern im Ernste die Zurückhaltung zu loben, dafs „er nicht die ganze Masse der platonischen Werke dem Gedankenspiele der Trilogien-Eintheilung unterworfen hat". Dafs er es nicht gethan hat, dafür mufs er doch einen Grund gehabt haben. Sein trilogisches Princip kann ihn nicht im Stiche gelassen haben, da es ja gerade die Principlosigkeit ist, die man ihm zum Vorwurf macht. Bei der Willkür und Gedankenlosigkeit, womit er scheinbar die vorhandenen Trilogien zu Stande gebracht hat, mufste es ihm ein Leichtes sein, auch die andern Werke je drei zu einer Trilogie zusammenzureihen. Betrachten wir indefs diejenigen Werke, die er geordnet hat, näher, so be-

finden sich unter ihnen alle diejenigen, die man schon im Alterthum allgemein als die spätern Werke Platons bezeichnet hat. Der Staat, der Timäos, der Kritias, die Gesetze, die Briefe gehören der letzten Lebenszeit Platons an, und daraus können wir vermuthen, der Anordner habe es versucht, die spätern Werke in eine gewisse Ordnung zu bringen, die frühern aber nicht, und das offenbar, weil ihm von jenen die Abfassungszeit bekannt war, von diesen nicht. Es scheint ihn also zunächst ein chronologisches Princip geleitet zu haben, das ihn freilich bei einem groſsen Theile der Schriften im Stiche lieſs, und als besonnener Kritiker zog er es vor, diejenigen Schriften, deren Abfassungszeit er nicht ermitteln konnte, lieber ungeordnet zu lassen, als sie nach bloſsen Vermuthungen zu ordnen. — Was nun die trilogische Eintheilung derjenigen Schriften, deren Abfassungszeit ihm bekannt war, betrifft, so schwebte ihm die Vergleichung mit der tragischen Trilogie nur so weit vor, als er je drei ungefähr gleichzeitig verfaſste Schriften, gleichgültig, ob sie durch ihren Inhalt zusammenhängen oder nicht, aneinanderreihte. Der Staat, der Timäos und der Kritias sind schon von Platon als Trilogie bezeichnet worden, und diese hat denn auch der Anordner als solche mit aufgenommen, aber nicht blos weil sie ihrem Inhalte nach ein Ganzes bilden, sondern weil sie drei Werke sind, die Platon hinter einander geschrieben hat. Denn auch der Theätet, der Sophistes und der Politikos bilden bei Platon ein Trilogie, und es lag nahe, auch die Apologie, den Kriton und Phädon zu einer Trilogie zu verbinden, und doch zerreiſst sie der Anordner gewaltsam. Dies kann er ohne einen bestimmten Grund unmöglich gethan haben, und dieser Grund kann kein anderer gewesen sein, als der, weshalb er einen groſsen Theil der Werke ungeordnet lieſs, nämlich die chronologische Rücksicht auf ihre Abfassungszeit, die ihm mehr galt, als der inhaltliche Zusammenhang, weshalb er auch die Briefe als Theil einer Trilogie mit aufgenommen hat. — Wenn er den Theätet vom Sophistes und Politikos trennt, obgleich Platon durch die Einkleidung diese drei Gespräche als zusammenhängend bezeichnet, so haben auch die neueren Kritiker von Schleiermacher an, freilich aus andern Gründen, eine Kluft zwischen dem

Theätet einerseits und dem Sophistes und Politikos andererseits gefunden. Sie schieben zwischen sie bald diese, bald jene Gespräche; mit welchem Rechte, werden wir später sehen; so viel ist gewifs, dafs sie unbewufst dem alten Ordner beistimmen, der Theätet liege von den beiden andern Gesprächen der Zeit der Abfassung nach auseinander; nur dafs sie den Theätet als das frühere Werk annehmen, der Anordner als das spätere. Ihn haben nicht innere Gründe, aus dem philosophischen Inhalte hergenommen, sondern wahrscheinlich eine historische Ueberlieferung geleitet. — Was den Kratylos betrifft, so haben auch die neuesten Kritiker aus dem Inhalte geschlossen, dafs seine Abfassungszeit von der des Theätet und Sophistes nicht allzuweit auseinander liegen könne. — Den Hauptheil der dritten Trilogie bilden die Gesetze. Dafs die unechten Minos und Epinomis hinzugefügt sind, geschah wohl nur, weil die Epinomis sich ausdrücklich für eine Fortsetzung der Gesetze ausgiebt, und der Minos von dem Begriffe des Gesetzes handelt. Mit der höhern Kritik hat sich freilich unser Anordner nicht befafst; er hielt den Minos und die Epinomis für platonische Gespräche, weil sie unter Platons Namen cursirten. Auffallend ist es, dafs er den Minos zwischen die Gesetze und die Epinomis stellt, obgleich sich letztere als unmittelbare Fortsetzung der Gesetze kund giebt. Dazu kann ihn auch nur die chronologische Rücksicht bewogen haben. In der That ist die Epinomis erst nach Platons Tode von seinem Schüler Philippos geschrieben worden, und der Minos mufste als eine Platons Namen tragende Schrift für älter gelten. Es ist bemerkenswerth, dafs nach dieser Anordnung die Gesetze nicht als das letzte Werk Platons erscheinen, wiewohl bekanntlich die Schrift erst nach Platons Tode von seinem Schüler Philippos aus den Wachstafeln umgeschrieben und herausgegeben sein soll. Es galten daher bis auf die neuesten Zeiten die Gesetze immer für das letzte Werk Platons. Wir dürfen aber daraus, dafs das Werk nach Platons Tode im Concept vorgefunden wurde, nur schliefsen, dafs es Platon bei seinen Lebzeiten nicht habe veröffentlichen wollen, nicht aber, dafs es überhaupt seine letzte Schrift gewesen sei. Es soll später die Stellung, die unser Anordner den Gesetzen giebt, gerechtfertigt werden. — Die vierte und

theilweise die fünfte Trilogie umfassen die Dialoge, die auf des Sokrates Procefs und Tod Bezug haben. Die vierte Trilogie beginnt mit dem Theätet, einem Gespräche, das am Tage, als sich Sokrates in der Königshalle der Anklage wegen einstellen mufste, gehalten wurde. Hierauf folgt der Euthyphron, der Dialog, der an demselben Tage vorfiel, und die Apologie. Zur fünften Trilogie gehören der Kriton und der Phädon. Offenbar sind diese Gespräche zusammengestellt, weil sie die Katastrophe des Sokrates schildern. Indem ihnen aber der Anordner den letzten Platz in der Reihenfolge der Trilogien anweist, giebt er sie als spätere Werke zu erkennen und widerspricht so der bis auf die neueste Zeit herrschenden Meinung, dafs sie mit Ausnahme des Theätet theils kurz vor, theils kurz nach dem Tode des Sokrates zur Vertheidigung desselben geschrieben seien. Erst Schleiermacher hat dem Phädon eine viel spätere Abfassungszeit zuerkannt, und ihm stimmen Hermann und Steinhart bei. Sie trennen aber vom Phädon die mit ihm in der engsten historischen Beziehung stehenden Gespräche Euthyphron, Apologie und Kriton. Wir werden später nachweisen, dafs eine solche Trennung unzulässig ist, dafs also, wenn wir die Abfassung des Phädon in eine spätere Zeit verlegen, wir auch dasselbe mit seinen unmittelbaren Vorgängern thun müssen. — Den Briefen hat der Anordner als den letzten schriftlichen Documenten Platons auch den letzten Platz angewiesen.

Wir erkennen demnach in dieser Anordnung einen Versuch, wenigstens die letzten Schriften Platons, von denen der Anordner ungefähr die Zeit der Abfassung ermitteln konnte, chronologisch zusammenzustellen, und da es bekannt ist, dafs Aristophanes von Byzanz auf ähnliche Weise sich um die Zeitbestimmung der Werke der Dramatiker bemüht hat — F. A. Wolf (Proleg. ad Hom. p. CCXIX) sagt von ihm: „Recensuit ac disposuit multorum et gravissimorum scriptorum opera, ut Hesiodi, Alcaei, Pindari, Platonis; praecipuum vero studium impendit in scenicos poetas, maxime in Comicum, cognominem suum, neque sic ut in obscuris seu elegantibus vocabulis haereret, sed ut universam vim et artem et tempora fabularum exponeret — so dürfen wir wohl

diese Anordnung auf ihn zurückführen und aus ihr das für die folgenden Untersuchungen wichtige Resultat ziehen: Schon im nächsten Jahrhundert nach Platons Tode hatte man von der Zeit der Abfassung seiner früheren Schriften keine Nachrichten mehr; seine letzten Hauptwerke bilden der Zeitfolge nach folgende Reihe: Staat und Timäos, Sophistes und Politikos, Gesetze, Theätetos, Phädon.

Des Aristophanes Eintheilung einiger platonischen Schriften in Trilogien veranlafste wahrscheinlich den Thrasyllos, der zur Zeit des Kaisers Tiberius lebte, alle Dialoge in Tetralogien zu vertheilen. „Nicht einmal so weit, bemerkt Schleiermacher richtig, ist die Aehnlichkeit durchgeführt, dafs, wie jede dramatische Tetralogie mit einem Satyrikon endigte, so auch hier die Dialoge, in denen die Ironie und die epideiktische Polemik am stärksten hervortritt, an die Schlufsstellen vertheilt wären, vielmehr sind alle in zwei Tetralogien zusammengehäuft.“ — Thrasyllos hat die Tetralogien nach der ungefähren Aehnlichkeit des Inhalts und der Form zusammengestellt. Die Briefe hat er wie Aristophanes als Collectivwerk zum Schlufsstück der letzten Tetralogie gemacht. In der Aufeinanderfolge der Tetralogien scheint er theilweise einem chronologischen Principe gefolgt zu sein. Abweichend vom Aristophanes stellt er den Euthyphron, die Apologie, den Kriton und den Phädon an die Spitze, hingegen bilden der Staat mit seinen Begleitern und die Gesetze nebst der Epinomis und dem Minos den Schlufs. Wir erkennen hieraus, dafs sich zu Thrasyllos Zeiten schon die Meinung festgesetzt hatte, die Gespräche, die den Procefs und den Tod des Sokrates schildern, seien unmittelbar auch in dieser Zeit entstanden und mit ihnen habe Platon seine Schriftstellerlaufbahn begonnen, indefs der Staat, Timäos und Kritias als die vollkommensten auch die letzten Werke seien, auf die nur noch die Gesetze gefolgt sind, die Platon selbst nicht mehr veröffentlicht hat.

Eine andere Eintheilung der Gespräche in *διηγηματικούς*, *δραματικούς* und *μικτούς* (Diog. Laert. III, 49) ist aus Platon selbst entnommen (Staat III, 393). Es ist jedoch klar, dafs ein solcher blofs die äufsere Form des Vortrages betreffender

Unterschied kein Princip der Eintheilung geben kann. Wenn aber Platon im Theätet die Unbequemlichkeit der erzählenden Form in dem bloſsen Berichte von Unterredungen anerkennt und dafür lieber die dramatische wählt, so folgt freilich daraus noch nicht, daſs er von der Zeit an überhaupt die erzählende Form verworfen habe, die, wie Schleiermacher richtig bemerkt, ihm unentbehrlich ist, um das Mimische anzubringen, sondern nur, daſs er sie bloſs da verwirft, wo einfach das Gespräch berichtet wird. Ist nun der Parmenides ein solches Gespräch, in welchem diese unbequeme Form besonders unangenehm auffällt, so dürfen wir ihn nicht mit Hermann und Steinhart nach dem Theätet setzen, sondern müssen annehmen, er sei vor dem Theätet verfaſst worden, wie dies auch schon Schleiermacher richtig erkannt hat und auch des Aristophanes Katalog bestätigt, nach welchem der Parmenides zu den früheren Werken gehören muſs, die er nicht in die Trilogien aufgenommen hat.

Die aus dem Inhalte und der Methode hergenommene Eintheilung der Gespräche in *φυσικοὺς*, *λογικοὺς* und *πολιτικοὺς* und in *μαιευτικοὺς*, *πειραστικοὺς*, *ἐνδεικτικοὺς* und *ἀνατρεπτικοὺς* (Diog. III, 49) verdankt den Philosophen- und Rhetorenschulen, die sich Platon nach ihrer Weise zurecht legten, ihren Ursprung, und im Geiste dieser Eintheilung sind die den Inhalt und die Methode angebenden zweiten Ueberschriften der Gespräche gemacht. Das pädagogische Bedürfniſs hat solche Anordnungen hervorgerufen, und von dieser Art ist auch die, welche der Platoniker Albinos, im zweiten christlichen Jahrhundert, in seiner *εἰςαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους* giebt. — Durch solche Versuche, die Schriften Platons zu besondern Zwecken zu einem Ganzen zu gestalten, war der Willkür Thor und Thür geöffnet, und von den vielen Anordnungen, die man schon im Alterthume versucht hat, giebt uns Diogenes (III, 62) Zeugniſs: *ἄρχονται δὲ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Πολιτείας, οἱ δὲ ἀπὸ Ἀλκιβιάδου μείζονος, οἱ δὲ ἀπὸ Θεάγους, ἔνιοι δὲ Εὐθύφρονος, ἄλλοι Κλειτοφῶντος, τινὲς Τιμαίου, οἱ δὲ ἀπὸ Φαίδρου, ἕτεροι Θεαιτήτου, πολλοὶ δὲ Ἀπολογίαν τὴν ἀρχὴν ποιοῦνται.*

Die Versuche der Neueren, die Gespräche Platons in eine bestimmte Ordnung zu bringen, hat schon Schleiermacher

treffend beurtheilt und nachgewiesen, wie aus ihnen für das Verständnifs Platons nichts gewonnen wird.

Schleiermacher selbst hat das grofse Verdienst, zuerst einen innern Zusammenhang der platonischen Gespräche erkannt zu haben. Nach ihm reihen sie sich zu einem methodisch gegliederten Ganzen zusammen. Der Phädros, Protagoras und Parmenides nebst einigen sich ihnen anschliefsenden Gesprächen der geringern Art: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron, bilden den ersten, gleichsam elementarischen Theil. Sie zeichnen sich, meint er, durch einen ganz eigenthümlichen Charakter der Jugendlichkeit aus; auf sie, als die frühern, sind überall manche Beziehungen anzutreffen; sie sind unter sich auf das genaueste verwandt durch eine fast nie so wiederzufindende Aehnlichkeit der ganzen Construction, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzelner Beziehungen. Das Wichtigste ist aber auch bei ihnen ihr innerer Gehalt; denn in ihnen entwickeln sich die ersten Ahnungen von dem, was allem Folgenden zu Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigenthümlichen Gegenstande; also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens. — Der zweite Theil enthält die vorbereitenden oder indirecten Gespräche. Die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns ist das Herrschende. Der Theätet steht an der Spitze, weil er diese Frage bei der Wurzel auffafst, der Sophist und Politikos in der Mitte, Phädon und Philebos beschliefsen ihn als Uebergänge zum dritten Theil, jener wegen der vorgebildeten Anlage der Physik, dieser, weil er sich in der Behandlung der Idee des Guten schon einer constructiven Darstellung nähert und in das Directe übergeht. Die Nebenwerke der zweiten Klasse sind theils nur Erweiterungen und Anhänge zu den Hauptwerken, theils Uebergänge. Zu ihnen gehören: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kratylos und das Gastmahl. — Den dritten Theil bilden die directen oder constructiven Werke: Staat, Timäos und Kritias, in welche alle Gespräche mehr oder weniger verwickelt sind, und die die Anwendung der Idee der Wissenschaft auf den Menschen und die Natur enthalten. Sie geben das Ganze der platonischen Ethik und Physik. Als Nebenwerk ent-

hält der dritte Theil nur die Gesetze. — Die übrigen platonischen Schriften, die sich in das System nicht fügen wollen, so wie die unechten hat Schleiermacher in Anhängen unter die verschiedenen Abtheilungen vertheilt.

Schleiermacher hat mit richtigem Blick erkannt, dafs die Schriften Platons nicht blos dadurch, dafs sie den Geist des einen Mannes in sich tragen, sondern auch durch einen vom Verfasser selbst beabsichtigten inneren Zusammenhang ein Ganzes bilden, und diese Wahrheit soll uns keine entgegengesetzte Kritik, wie scharfsinnig sie auch sein möge, rauben. Den Kern des Ganzen bilden der Staat und der Timäos. Auf sie deuten alle früheren Gespräche hin und, wie wir anticipirend hinzufügen wollen, weisen alle folgenden zurück. Der Phädros, Protagoras und Parmenides tragen in der That unverkennbar den Charakter einleitender Gespräche. Die scheinbare Resultatlosigkeit vieler Gespräche sind nicht Räthsel, deren Lösung, wie die neuesten Erklärer meinen, der Verfasser entweder selbst noch nicht gefunden, oder womit er in jugendlicher Laune den Leser habe necken wollen, sondern sie finden ihre Erklärung und Erledigung in Gesprächen, die ihnen, wenn auch nicht gerade immer unmittelbar, folgen, und fast nie fehlt es in ihnen selbst an Winken, dafs auch dem Verfasser das Räthsel kein Räthsel mehr war. — Wenn wir demnach Schleiermacher beistimmen, dafs, mit Ausnahme von einigen Jugendwerken und einigen spätern, die einer besondern Veranlassung ihr Dasein verdanken, die Gespräche durch einen leitenden Faden zusammenhängen, so können wir diesen Faden doch nicht in dem von Schleiermacher vorausgesetzten System der platonischen Philosophie finden. Nach ihm ist die Reihe der Gespräche, die das platonische System enthalten, von Phädros an, dem angeblichen Jugendwerke Platons, das noch zu Sokrates Lebzeiten verfafst worden ist, bis zu den Gesetzen, an deren Vollendung Platon der Tod gehindert haben soll, allmälig in einem Zeitraume von mehr als einem halben Jahrhunderte entstanden. Schon Socher hat richtig bemerkt: „Zu behaupten, dem Platon habe sein System in dem ersten Augenblicke, als er den Schreibegriffel zur Hand nahm, ganz vollendet, wie Minerva aus Jupiters

Haupte sprang, vor dem Geistesauge gestanden, fällt wohl Niemanden ein". Und doch müfste man nach Schleiermacher annehmen, dafs, wenn der Phädros als Einleitung zu dem Systeme das erste Jugendwerk Platons wäre, dieser beim Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn noch als Schüler des Sokrates schon im vollen Besitze seiner ganzen Philosophie gewesen sei, und dafs seine spätern Studien und Reisen nur höchstens einzelne unwesentliche Modificationen in derselben bewirkt haben. Gewifs wäre eine nach einem so strengen Schematismus in den verschiedensten Lebensaltern, Lebenslagen und Lebensanschauungen des Verfassers systematisch durchgeführte Arbeit ein Wunder, wovon bis jetzt keine Literatur auch nur ein Analogon aufzuweisen hat. Mit Recht sagt Hermann: „Es läfst sich schwer denken, dafs ein Mann, dessen schriftstellerische Lebenszeit einen Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren umfafste und auf dessen Geistesbildung eine solche Menge äufserer Einflüsse und unvorhergesehener Ereignisse mitwirkten, sich von Anfang bis zu Ende so gleich geblieben wäre, dafs er den einmal angefangenen Faden nur fortzuspinnen, nirgends neu aufzunehmen brauchte und sein höchstes Ziel schon von vornherein mit solchem Bewufstsein vor Augen gehabt hätte, dafs seine ganze Schriftstellerei nichts als die planmäfsige Ausführung der in seiner ersten Jugendschrift entworfenen Grundzüge gewesen wäre". — Mehr Wahrscheinlichkeit hätte die Anordnung Schleiermachers, wenn er die systematische Behandlung der Philosophie in die spätere Lebenszeit Platons verlegt hätte, etwa parallel mit der Lehrthätigkeit desselben in der Akademie. Wir hätten dann in den Gesprächen eine Art Compendium in freilich ungewöhnlicher und unbequemer Form, das, indem es denselben systematischen Gang verfolgte, den auch der mündliche Unterricht nahm, dem Verfasser, wie er selbst im Phädros sagt (S. 276), und denen, die seiner Spur folgten, zur Erinnerung dienen konnte. Es dürften dann aber freilich weder der Phädros, noch der Protagoras und die sie begleitenden Gespräche in die Jugendzeit Platons verlegt werden, und wir müfsten von der schwer zu erweisenden Voraussetzung ausgehen, dafs Platon in der Akademie einen regelmäfsigen systematischen Cursus der Philosophie vorgetragen habe.

Die mimische Einkleidung der platonischen Schriften sieht Schleiermacher als etwas Unwesentliches, ja oft geradezu als etwas Störendes an. Platon, meint er, habe die dialogische Form nur gewählt zur Nachahmung jenes ursprünglichen mündlichen Mittheilens. — Dazu hätte aber das einfache Wechselgespräch vollkommen genügt. Die platonischen Gespräche sind jedoch nicht bloſse Dialoge, wissenschaftliche Abhandlungen in Gesprächsform, sondern Mimen, wahre poetische Kunstwerke, die als solche ihren Zweck in sich selber haben müssen. Alle Kritiker und Erklärer haben bisher das Poetische in den Schriften Platons immer nur als eine zwar schöne und anmuthige, doch im Ganzen überflüſsige und oft den philosophischen Inhalt beeinträchtigende Zugabe betrachtet. Sie haben wohl auf die Trefflichkeit der Charakteristik der handelnden Personen, auf das Angemessene der Situationen, der Scenerie und dergleichen Einzelnes mehr aufmerksam gemacht, aber nie die Bedeutung des poetischen Elements in den Schriften Platons im Ganzen erfaſst. Hermann meint, Platon sei, indem er die dialogische Form wählte, nur der damals herrschenden Sitte gefolgt, ähnlich wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles, die sich für ihre philosophischen Werke der hergebrachten Form des epischen Lehrgedichtes bedient hatten, ohne daſs daraus ein vorzugsweis poetischer Charakter ihrer Systeme folgte. — Daſs aber Platon nur aus Pietät und Anhänglichkeit gegen die Sitte so beharrlich an dieser Form sollte gehangen haben, daſs er sie auch in den spätern constructiven Dialogen, wo man, wie Schleiermacher und Hermann meinen, den Zwang, den ihm diese hergebrachte Form anthut, nur zu deutlich erkennt, beibehalten hat, das läſst sich von einem Manne, der ganz andere Fesseln des Herkommens und der Gewohnheit abgestreift hat, wohl nicht denken. Hermann führt das Beispiel des Aristoteles an, der ebenfalls in seinen exoterischen Schriften sich der Gesprächsform bedient haben soll. Aber gerade dieses Beispiel zeigt, wie ein freier Geist sich nicht sklavisch in eine Form fügt, wenn sie auch die Gewohnheit geheiligt hat. In der That hat Platon aus Pietät mit der sokratischen Lehre auch zugleich die sokratische Lehrform beibehalten, offenbar, weil er beide für unzertrennlich hielt. Indem er aber aus dem Kreise der bloſsen

Berichterstatter sokratischer Reden heraustrat, mufste auch die Form die Schranken des blofsen sokratischen Dialogs, wie ihn Xenophon und andere Sokratiker behandelt hatten, durchbrechen und zum platonischen Mimus werden, der ebenso die einzig mögliche Form ist, in der die platonische Philosophie zur Erscheinung kam, wie allein der wissenschaftliche Lehrton des Aristoteles das wahre Organ der aristotelischen Philosophie sein konnte. Die platonische Philosophie ist eben kein wissenschaftliches Lehrsystem, wie das des Aristoteles; sie ist eine auf Erkenntnifs der höchsten Ideen beruhende Lebenspraxis, die nicht in gewissen Lehrsätzen, sondern in der Gesinnung und Handlung sich äufsert. Sie hat es daher nicht mit Lehrmeinungen, sondern mit Menschen zu thun; sie will nicht, wie Platon selbst sagt (Staat VII, 518), ein Wissen von aufsen in den Menschen hineintragen, wie wenn man blinden Augen ein Gesicht einsetzen wollte, sondern die gesammte Seele von dem Werdenden abführen bis sie das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden, der Idee des Guten, anshalten lernt; sie ist eine Kunst der Umlenkung der Seele von einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden. Daher kann sie auch nicht die abstracte Weisheit vorführen, sondern mufs uns den lebendigen Weisen zeigen, der an sich diese Umlenkung bewirkt hat und an Andern versucht. Sie schildert uns einen psychologischen Procefs in dem Leben des wahren Weisen von seiner geistigen Geburt an bis zu seinem Tode und giebt uns freilich dabei auch die Resultate seines Denkens und Forschens, die wir, wenn wir uns die Mühe geben wollen, allenfalls auch in ein wissenschaftliches System bringen können, das wir aber Platon selbst unterzuschieben durchaus nicht berechtigt sind. Die Philosophie ist dem Platon selbst nicht etwas Fertiges, das in ein abgeschlossenes System gebracht werden kann; sie ist ihm vielmehr die immer höhere Entwickelung des innern Menschen, nicht ein in sich begrenztes Wissen, sondern ein Handeln, das auf einem Wissen beruht. Sie kann also nicht abstrahirt von dem Philosophen, sondern nur an ihm selbst aufgezeigt werden, indem man ihn handelnd vorführt, und so ist die poetische, episch-dramatische Form der platonischen Werke, die uns den wah-

ren Weisen in der Person des Sokrates vorführen, nicht ein müfsiger Schmuck, sondern ein nothwendiges Erfordernifs. Nur indem Schleiermacher diese Bedeutung der platonischen Werke, wonach Inhalt und Form in der innigsten Harmonie stehen, verkannt hat, konnte er nach einem System der platonischen Philosophie fragen, und indem er es in dem dogmatischen Theile des Staats und Timäos fand, so betrachtete er alle diejenigen Gespräche, deren Inhalt in irgend einer Beziehung zu jenen beiden stehen, als die einleitenden und vorbereitenden, diejenigen aber, die einer solchen Beziehung zu entbehren schienen, verwies er unter die Anhänge, unter andern auch die Apologie und den Kriton, die freilich für die systematische Philosophie keine Ausbeute gewähren, doch zur Charakteristik des wahren Philosophen ebenso wesentliche Beiträge liefern, wie nur irgend ein Gespräch Platons. Schon der mifsliche Unstand, solche Schriften, die, wenn auch nicht wegen ihres philosophischen Inhaltes, doch wegen ihrer ethischen Bedeutung schon im Alterthume als wahre Perlen geschätzt und auch jetzt noch von jedem Leser, der nicht überall platonische Ideen sucht, bewundert werden, aus der Reihe der vollgiltigen Werke ausstofsen und in die Klasse der halbechten und unechten verweisen zu müssen, hätte Schleiermacher auf das Bedenkliche seines Princips der Anordnung aufmerksam machen müssen.

Ast (Platons Leben und Schriften) schlug den umgekehrten Weg ein. Einen systematischen Zusammenhang, wie ihn Schleiermacher in Platons Schriften hatte finden wollen, leugnend, sah er in ihnen nicht die fortschreitende Darstellung der Ideen und philosophischen Grundsätze, sondern den geistigen Entwickelungsprocefs des Schriftstellers selbst. Er gerieth hierbei in den Cirkel, in den immer die historische Kritik geräth, wenn sie blos von sogenannten innern Gründen ausgeht. Welchen Gang die geistige Entwickelung Platons genommen hat, ist uns durch die Geschichte nicht überliefert worden; die uns erhaltenen Lebensbeschreibungen geben uns nur äufsere Facta aus dem Leben Platons, von seinem innern Geistesleben schweigen sie gänzlich. Es kann also nur aus den Schriften selbst ein solcher Entwickelungsprocefs vermuthungsweise abstrahirt werden, und diesen legt

man dann wieder der angeblich historischen Anordnung der Schriften unter. Man präparirt sich aus dem schreibenden Platon erst den denkenden und dann wieder zurück aus dem denkenden den schreibenden und bewundert darauf selbst das Ergebniſs eines solchen historischen Verfahrens, da ja so augenscheinlich die Schriften mit der fortschreitenden Geistesentwickelung des Schriftstellers übereinstimmen. — In der Fortbildung des Poetischen zum Dialektischen und in der endlichen Durchdringung beider Elemente fand Ast den Eintheilungsgrund, und da er den Geist Platons nur in den gröſsern Gesprächen, die ihn besonders ausgeprägt enthalten, erkannte, so muſste er alle diejenigen Schriften, die durch ihre populäre Haltung eine gemeinere Weltanschauung oder durch ihre unvollkommenere Form eine geringere Kunst verriethen, als er dem Platon zutraute, ihm absprechen. So schnitt sein kritisches Messer die Hälfte der im Alterthum und in der neuern Zeit für echt gehaltenen Werke weg, und es blieben nur für die Klasse der poetischen die sokratischen oder Jugendschriften: Protagoras, Phädros, Gorgias und Phädon, für die der dialektischen: Theätet, Sophistes, Politikos, Kratylos und Parmenides, und für die sokratisch-platonischen: Philebos, Gastmahl, Republik, Timäos und Kritias. Natürlich konnte so von einem Zusammenhange der einzelnen Werke unter einander nicht mehr die Rede sein. Jedes Gespräch bildet ein Werk für sich, und wo etwa ein Dialog, wie der Parmenides, seinen Gegenstand nicht erledigt, sondern Fragen aufwirft, deren Beantwortung der Verfasser schuldig bleibt, und Widersprüche häuft, deren Lösung wir vermissen, so hilft sich Ast mit der leichten Erklärung: „Ohne Zweifel fehlt das Ende; es ist zu bedauern, daſs wir das Gespräch nicht ganz besitzen, vielleicht enthielt der Schluſs gerade das Wesentlichste, nämlich die Auflösung der Widersprüche“. — Das Verdienst bleibt Ast, daſs er auch der Form Rechnung trägt, wenn er auch hierin die Wahrheit verfehlt hat, daſs er den Grund der Verschiedenheit in dem Lebensalter Platons, nicht in den Stoffen und Zwecken der Werke selbst sucht.

Besonnener ging in der chronologischen Anordnung Socher (Ueber Platons Schriften) zu Werke. Er nimmt vier

Perioden in der Schriftstellerlaufbahn Platons an: bis zu Sokrates Tode; bis zur Gründung der Akademie; bis zur Vollendung des Timäos; bis zu Platons Tode. Er geht von der Voraussetzung aus, die Dialoge, die den Procefs und den Tod des Sokrates schildern, seien eben durch dies Ereignifs veranlafst worden, und nimmt daher als sicher an, der Euthyphron sei kurz vor, die Apologie, der Kriton und der Phädon seien kurz nach dem Tode des Sokrates geschrieben. Sie bilden gleichsam einen Mafsstab, wonach wir die frühern und spätern Schriften beurtheilen können. Demnach geben sich ihm als unvollkommnere Jugendschriften zu erkennen: Theages, Laches, Alkibiades I; als reifere: Hippias II, Kratylos, Menon, für dessen ersten Entwurf er das Gespräch über die Tugend hält. Aufser dem Hipparchos, Minos, den Nebenbuhlern, Alkibiades II, Kleitophon spricht er auch den Charmides und Lysis Platon ab. In Folge der gegen Sokrates erhobenen Anklage schrieb Platon zu dessen Vertheidigung den Euthyphron. Nach Sokrates Tode hatte sich Platon aus Athen entfernt und in Megara schrieb er die Apologie, den Kriton und den Phädon. — Später wieder nach Athen zurückgekehrt, fuhr er im Geiste seines Lehrers in seiner schriftstellerischen Thätigkeit fort. Zwei Gegenstände beschäftigten ihn vorzüglich: Begründung der Philosophie als Wissenschaft überhaupt und insbesondere ihres ethischen Theiles, und der Kampf gegen die eitle Weisheit der Sophisten, Redekünstler, Dichterlinge, Declamatoren. Letzteren schildert eine Reihe von Schriften, die bei aller Verschiedenheit der aufgestellten Charaktere und der behandelten Gegenstände doch in der Einheit des Planes, falsche Weisheit zu beschämen, so zusammenstimmen, dafs man, wie die darin aufgeführten Helden selbst eine zusammenhängende Gallerie bilden, wohl auch die Vermuthung wagen darf, ein Meister habe in nicht weit von einander entfernten Zeiträumen ihre Schilderung entworfen. Ion, Euthydemos, Hippias, Protagoras und Gorgias sind die Hauptfiguren dieser Gemälde, die uns Platon in den gleichnamigen Gesprächen vorführt. Wenn er in diesen Schriften eine nach aufsen wirkende Thätigkeit gegen die Feinde, Verächter und Ent-

ehrer der Philosophie entwickelte, so zielte eine andere nach innen, mit der vorigen parallel laufende auf die Begründung und Entwicklung des ihm eigenen philosophischen Systems hin. Die Frage: was ist Wissenschaft? macht den Gegenstand des Theätetos aus. Der Vorzug des Guten vor dem Vergnügen in der gröfsten Ausführlichkeit und aus den höchsten Gründen zu deduciren, ist die Aufgabe des Philebos. — Den Sophistes, Politikos und Parmenides spricht Socher dem Platon ab. — Platon eröffnete nach seiner Rückkehr von seinen Reisen in seinem vierzigsten Jahre die Akademie mit dem Phädros, gleichsam dem Programme,. worin er von dem Princip, dem Zwecke und der Methode seiner Philosophie handelt. Mit dem Phädros steht der Menexenos dem Inhalte nach in Zusammenhang. Das Gastmahl zeigt die Philosophie auch in ihrer Verbindung mit dem Leben. In der Politeia trägt Platon ausführlich seine Grundsätze über Ethik, Politik, Pädagogik, über Poesie und schöne Künste, über Dialektik, Psychologie und Theologie vor, einem Werke, zu welchem alle bisher angeführten sich wie Fragmente und Vorläufer verhalten. Im Timäos giebt Platon sein System der Weltentstehung und entwickelt dann die geistige und körperliche Natur des Menschen. Das Fragment Kritias rührt nicht von Platon her. — Das letzte Werk, das Platon in seinem hohen Alter geschrieben, sind die zwölf Bücher der Gesetze. — Sehr richtig hat Hermann über Sochers Anordnung geurtheilt (Gesch. d. plat. Ph. S. 367): „Sochers nüchterner und handfester Verstand hat eingesehen, dafs zuvörderst die äufsern und geschichtlichen Spuren und Merkmale der Echtheit und Zeitbestimmung der einzelnen Gespräche hergestellt und einer unbefangenen Kritik unterzogen werden müssen, um daraus einen höheren Mafstab für dasjenige zu gewinnen, was in Lehre und Schrift für platonisch zu halten ist, während die Frühern gerade den entgegengesetzten Weg von den innern Gründen ausgingen und die äufsern nur subsidiarisch für ihre jedesmaligen Zwecke anwandten, und so verkehrt und taktlos auch mitunter sein Urtheil ausfällt, sobald er über dieses Gebiet hinaus zu dem Mafsstabe des Inhaltes und der Schreibart greift, wo er aus Mangel an tiefern Studien nur dem subjectiven Gefühle folgen

kann, so gesund und schlagend ist sein Räsonnement, wo er auf urkundlichem Grund und Boden steht. Ueberhaupt ist der polemische Theil die beste Seite des ganzen Buches, und so wenig man höhern Aufschlufs über Platons Geistesgeschichte von einem Manne erwarten wird, der ihm den Sophistes und Parmenides abspricht, während er den Theages und das Gespräch von der Tugend in Schutz nimmt, so hat er doch gegen die logischen und exegetischen Verirrungen seiner Vorgänger manches wahre Wort gesagt".

Hermann selbst hat die chronologische Ordnnng der platonischen Werke mehr aus ihnen selbst herzustellen versucht. Wenn der Betrachter der platonischen Lehre, sagt er, hauptsächlich und wesentlich auf die Schriften angewiesen ist, worin dieselbe mit den eigenen Worten ihres Urhebers vor uns liegt, und seine Aufgabe auch geradezu so gestellt werden kann, den wesentlichen Inhalt dieser Schriften in seiner ganzen charakteristischen Eigenthümlichkeit lebendig zu reproduciren, so wird er bald inne werden, dafs dieses ohne die Annahme einer stufenweisen Fortbildung ihres Verfassers gar nicht bewerkstelligt werden kann; und wenn die Natur der Sache und die Lebensgeschichte des Schriftstellers von selbst darauf führen, dafs er erst manche Zwischenstufe habe durchlaufen müssen, um zu seiner Höhe und Vollendung zu gelangen, so bedarf es nur eines Blickes auf die Beschaffenheit der Quellen, um uns zu überzeugen, dafs auch die urkundlichen Belege für diese Entwickelung nicht fehlen, so dafs also beide Betrachtungsweisen sich in diesem gemeinschaftlichen Resultate vereinigen und trotz des Mangels bestimmter äufserlicher Angaben über diesen Gegenstand eine hinreichende Menge thatsächlicher Spuren und Anzeigen zusammenkommt, um von einer mit historischer Umsicht und Kritik hergestellten chronologischen Eintheilung der einzelnen Gespräche ein treues Bild des geistigen Lebensganges ihres Urhebers zu erwarten. — Platons Schriftstellerthätigkeit begann schon zu Sokrates Lebzeiten und endete erst mit Platons Tode, so dafs zwischen den jüngsten und ältesten Stücken unserer Sammlung ein Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren in der Mitte liegt; und wenn wir ferner erwägen, welche Veränderungen in Platons Lage und Verhältnissen, welche Erweiterungen sei-

nes Gesichtskreises, welche Erfahrungen in Wissenschaft und Leben diesen Zeitraum einnehmen, so wird es schon von vorn herein zur höchsten Wahrscheinlichkeit, dafs die Verschiedenheiten, die unter seinen Schriften obwalten, nicht blos der Form nach in dem Unterschiede des Alters und des Gegenstandes, sondern in wirklichen Veränderungen seiner philosophischen Anschauungen begründet liegen. Sein System kann unmöglich vor der Rückkehr von seiner grofsen Reise zu einigem Abschlufs gekommen sein. Als Schüler des Sokrates waren seine Bestrebungen wie die seiner gleichzeitigen Mitschüler vorzugsweise auf die praktische Weisheit gerichtet, und wenn auch sein tieferer Blick schon hier die wissenschaftliche Grundlage, die Sokrates der Ethik gegeben hatte, als die Hauptsache erkannte, so war diese doch durch Sokrates selbst noch in zu enge Grenzen eingeschlossen, um sich zu einer solchen Totalität, wie wir sie in Platons vollendeter Lehre bewundern, erheben zu können. Dieses erste, sokratische Stadium reicht bis zu Sokrates Tode. In dieses fallen die Jugendschriften: Hippias II, Ion, Alkibiades I, Charmides, Laches, Lysis. Die Vorurtheile und Gebrechen des gröfsern praktischen Lebens zogen zuerst die Aufmerksamkeit des jungen Sokratikers auf sich und regten ihn nach dem Beispiele seines Meisters zur Bekämpfung an. Nachdem ihn die fortgesetzte Polemik gegen jene zu der Einsicht geführt hatte, in welcher Wechselwirkung dieselben mit der Sophistik standen, rückte er der Quelle des Uebels näher, und indem er statt ihrer Schüler und Geistesverwandten die Sophisten selbst im Gegensatze mit Sokrates hinstellte, mufste er auch diesen und die philosophische Bedeutung seiner Lehrweise allgemeiner und klarer auffassen, als es bei der blofsen Anwendung einzelner Sätze und Lehren in ihrer mehr negativen Hindeutung auf ein Höheres im Hintergrunde nöthig und möglich gewesen war. Zu dieser Entwicklung bedurfte es wesentlich des Durchganges durch die philosophische Atmosphäre der Zeit. Der Protagoras und der Euthydemos sind die Resultate dieser zweiten Grundstufe. — Der Tod des Lehrers führte jene Entzweiung mit dem Leben herbei, die den jungen Denker auf die einsamen Pfade der Forschung und in die Fernen der Speculation hin-

austrieb und ihm eben deshalb wieder keine ruhige Sammlung und freie Uebersicht über das ganze Feld der Wissenschaft gestattete. In diese Uebergangsperiode gehören die Apologie, der Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon und Hippias I. — Des Platon Aufenthalt in Megara ist Epoche machend in seinem Leben. Daſs alles menschliche Handeln auf dem Wissen, alles Denken auf dem Begriffe beruhe, zu diesem Resultate konnte Platon bereits durch die wissenschaftliche Verallgemeinerung der sokratischen Lehre selbst gelangen: Beide Begriffe waren schon von andern, ältern und gleichzeitigen, Denkern nach Maſsgabe ihrer philosophischen Principien näher bestimmt worden. Sobald Platon in Megara zu einer genauern Bekanntschaft mit diesen gelangte, muſste er sich vor Allem über das Verhältniſs dieser Ansichten zu seinen bisherigen Gesichtspunkten und Bestrebungen verständigen. Platon fühlte sich zu den Megarikern hingezogen, weil sie eigentlich erst die sokratische Begriffsweisheit in den Kreis des spekulativen Denkens eingeführt hatten; doch konnten auch sie ihn um so weniger befriedigen, je länger er sich nach Sokrates Vorgange gewöhnt hatte, die Philosophie in wesentlicher Beziehung auf das praktische Leben zu denken. Sein Begriff, so absolut und unabhängig von dem Wechsel der sinnlichen Erscheinung er ihn auch hielt, blieb doch fortwährend zu inhaltsvoll und die Erscheinung selbst ihm zu analog, um sich ganz dem hohlen Formalismus der eleatischen Dialektik hinzugeben. Der Kratylos, Theätet, Sophist, Politikos und Parmenides gehören dieser zweiten Periode an. — Wenn nun schon jetzt für Platon die Wahrheit feststehen muſste, daſs in den Ideen das vermittelnde Band zwischen den reinen Denkformen und der Erscheinung enthalten sei, von welchen die ersteren ihren Inhalt haben, die andere ihre Wahrheit und den Grund ihres Seins, so wenig bot ihm der bisherige Entwicklungsgang seiner Philosophie einen Aufschluſs über das Wie dieses Verhältnisses dar. Erst die Bekanntschaft mit den Pythagoreern rundete Platons System auch in dieser Hinsicht so weit ab, wie wir es in seinen vollendetsten Werken erblicken. So erst konnte sich sein System zu dem vollendeten Organismus der drei Theile gestalten, wo die pythagoreische Philosophie ihm für die

Physik mindestens eben so viel, als die sokratische für die Ethik und die eleatische für die Dialektik leistete. Mit der Rückkehr Platons von seiner ersten sicilischen Reise und der Gründung der Akademie ist sein Bildungsgang im Wesentlichen abgeschlossen. Den Phädros hält auch Hermann mit Socher und Stallbaum für das Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Platons in der Akademie. Mit dem Phädros bringt er den Menexenos in Zusammenhang. Hierauf läſst er das Gastmahl und den Phädon folgen. Der Philebos bereitet die Werke vor, in welchen sich Platons philosophische Principien bis in die Einzelheiten des Welt- und Menschenlebens verlieren: die Republik, die Gesetze, Timäos und Kritias. — Dieser Ansicht Hermanns folgt auch im Wesentlichen der neueste Erklärer Platons, Steinhart (Platons sämmtliche Werke. Uebersetzt von Hier. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart), wenn er auch in der Stellung, die er einzelnen Gesprächen giebt, von ihm abweicht.

Hermanns Verdienst besteht darin, uns aus den verschiedenen Nachrichten über das Leben Platons vereint mit dem sorgfältigsten Studium seiner Schriften ein treffendes Bild seiner geistigen Entwicklung gegeben zu haben. Läſst sich in der That nicht leugnen, daſs aus den Schriften die fortschreitende Entwicklung Platons, gleichsam die innere Geschichte seines Geistes, sichtbar ist; so entsteht nur die Frage, ob den Schriften das Gepräge der fortschreitenden Entwicklung Platons ohne Absicht desselben deshalb anhaftet, weil sie eben Producte der verschiedenen Entwicklungsperioden sind, oder ob der Verfasser, nachdem sein Bildungsgang im Wesentlichen abgeschlossen war, mit Absicht seine Philosophie genetisch, wie sie in ihm selbst von ihrem ersten Keim an bis zu ihrer letzten Frucht geworden, dem Leser habe vorführen wollen. Hermann nimmt das Erstere an und setzt voraus, daſs Platon die sogenannten sokratischen Gespräche in der sokratischen, die dialektischen in der megarisch-eleatischen Periode und die vollkommneren, die alle Richtungen vereint enthalten, erst nach Abschluſs seiner Bildung geschrieben habe. Wenn nun bei den letztern theils ihr Inhalt, theils directe Nachrichten oder andere

Beweise, wie beim Gastmahl und dem Menexenos die vorkommenden Anachronismen, dafür sprechen, wiewohl es auch wieder nicht an widersprechenden Traditionen fehlt, wie daſs der Phädros eine Jugendschrift Platons sei, so verläſst uns bei den Gesprächen der ersten und zweiten Klasse die historische Ueberlieferung fast ganz; nur vom Lysis wissen wir aus einer Anekdote des Diogenes, daſs er noch bei Lebzeiten des Sokrates geschrieben sei. Anders verhält es sich mit den Dialogen, die den Proceſs des Sokrates berühren. In ihnen erkennt Hermann neben ihrer philosophischen Tendenz die Absicht Platons, seinen Gefühlen über die ungerechte Verurtheilung seines Lehrers einen Ausdruck zu verleihen; sie sind also seiner Meinung nach kurz nach dem Tode des Sokrates geschrieben. Namentlich soll der Gorgias durch die Bitterkeit, mit welcher Platon das demokratische Treiben seiner Vaterstadt, selbst die gröſsten Männer derselben nicht ausgenommen, beurtheilt, einen Beweis seiner damaligen gereizten Stimmung abgeben. Und doch fällt nach Hermann in dieselbe Zeit auch die Abfassung des Euthyphron und Menon, Gespräche, worin die Ankläger selbst, Meletos und Anytos, mit einer solchen Schonung und Milde behandelt werden, daſs Socher eben deshalb den Menon lange Zeit vor dem Proceſs zu setzen sich bewogen fühlte, und im Euthyphron den Abdruck der Gemüthsstimmung erkannte, welche noch kein Wölkchen von Besorgniſs für Sokrates Leben trübte, da Platon noch guten Humors genug war, über dessen Anklage zu scherzen. Diesem Urtheile stimmt auch Steinhart bei. Ferner ist im Menon das Urtheil über die praktischen Staatsmänner gegen das im Gorgias, Protagoras und Euthydemos ein so gemildertes, daſs wir eine solche Inconsequenz uns nur aus einem mehrmaligen Wechsel der Stimmung des launenhaften Platons erklären können. Endlich, hat der mächtige Eindruck, den die hohe Tugend des Sokrates gegenüber der Nichtswürdigkeit seiner Ankläger und Richter auf Platon gemacht hat, ihn veranlaſst, seinem Unwillen durch die Schilderung der Katastrophe einen Ausdruck zu geben, warum hat er da nicht noch diesen Gesprächen den Phädon hinzugefügt, der die Unschuld des Weisen und die Ungerechtigkeit seiner Verurtheiler in dem hellsten Lichte

zeigen mufste? Statt dessen läfst Hermann auf die apologetischen Schriften den Hippias I. folgen, der durchaus in keiner Beziehung zu dem Processe steht und durch seinen heitern Ton auf das auffallendste mit der angeblichen gereizten Stimmung Platons contrastirt. „Ich kann mich nicht überzeugen, sagt Hermann, dafs der Phädon deshalb auch chronologisch mit jenem Ereignisse zusammenhängen müsse, als ob es für Platon einer sofortigen Aufzeichnung bedurft hätte, um des Lehrers letzte Augenblicke nicht zu vergessen". — Gewifs nicht! Aber auch die andern Gespräche: Euthyphron, Apologie, Kriton, hat er nicht aufgezeichnet, um nicht die Reden des Sokrates, die seiner Verurtheilung und seinem Tode vorausgingen, zu vergessen, sondern, wie jeder Historiker, damit sie die Mit- und Nachwelt nicht vergesse. Oder sollen wir annehmen, Platon habe kurz nach Sokrates Tode, noch voll von Bewunderung und Schmerz über den Märtyrertod seines Lehrers, seine Rede vor Gericht, seine Unterredung mit Kriton im Kerker wiedergegeben; wie er aber nun auch seinen Tod und die letzten Reden mit seinen Freunden habe schildern wollen, da sei in ihm die Bedenklichkeit aufgestiegen, ob er denn auch schon in der Verfassung sei, die Unsterblichkeitslehre, über die sich Sokrates mit seinen Freunden unterhalten, so allseitig zu behandeln, wie er es später wirklich gethan; ob er nicht erst noch die Systeme der andern Philosophen, vor Allem das der Pythagoreer, studiren müsse, ehe er sich an das Geschäft begebe; und so habe er die Aufgabe für die Zeit zurückgelegt, in der er sie nach der Rückkehr von seinen Reisen und der Bekanntschaft mit den Pythagoreern besser würde lösen können? Konnte Platon kurz nach Sokrates Tode den Phädon so, wie wir ihn haben, nicht schreiben, so konnte er ihn doch so schreiben, wie es ihm nach seiner damaligen niedern Bildungsstufe möglich war. Sagt doch Hermann selbst, dafs die vier oder fünf Beweise der Unsterblichkeit, die der Phädon giebt, nicht blos zur beliebigen Auswahl dargeboten werden, sondern dafs wir auch in jener Folge von Beweisen den Stufengang verfolgen können, den Platons Ansicht von der Fortdauer und dem Zustande der Seele nach dem Tode je nach den verschiedenen Perioden seiner philosophischen Entwicklung genommen hatte.

Wenn nun der erste Beweis der eigentlich sokratische ist, der sich auf die Immaterialität der Seele stützt, so konnte gewiſs Platon diesen schon damals seinem Sokrates in den Mund legen, und er hätte allenfalls später bei einer andern Gelegenheit, etwa im Staate, wo er auf die Unsterblichkeitslehre wieder zurückkommt, die andern nachtragen können. Hierbei wäre noch der Vortheil erwachsen, daſs Sokrates im Phädon nicht aus der Sphäre seiner Philosophie herauszutreten brauchte. Der Sokrates aber, wie er in unserm Phädon erscheint, ist so ganz die typische Person des platonischen Philosophen, daſs Platon, wenn er ihn so kurz nach Sokrates Tode einem Publicum hätte vorführen wollen, das den Sokrates, wie er wirklich war und wirklich philosophirte, noch genau kannte, seinen apologetischen Zweck gänzlich verfehlt haben würde; denn entweder verstand das Publicum diesen Sokrates nicht, oder es erkannte, daſs man ihm einen falschen statt des echten gegeben habe. Eben weil der Sokrates des Phädon nicht mehr der wirkliche, sondern schon der platoni sche Sokrates ist, stimme ich auch Schleiermacher, Stallbaum und Hermann bei, der Phädon sei gar nicht ein unmittelbares Ergebniſs des Eindrucks, den die Katastrophe auf Platon gemacht, sondern sei erst viel später von Platon geschrieben worden. Und damit stimmt auch jene Notiz des Phavorinos, die uns Diogenes (III, 37) erhalten hat, daſs, als Platon seinen Phädon in der Akademie vorgelesen, alle Zuhörer ihn verlassen und nur Aristoteles ausgeharrt habe. Aristoteles wurde aber erst 364 Schüler Platons. — Allein, wie spät er auch geschrieben sein mag, so können wir uns doch auch wieder nicht mit der Ansicht befreunden, Platon habe nur den Tod seines väterlichen Freundes benutzt, um seiner Unsterblichkeitslehre eine pikante Einkleidung zu geben. Gewiſs ist das Historische im Phädon ein ebenso wesentlicher Bestandtheil, wie das Philosophische. Platon will nicht blos die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele darlegen, sondern auch an Sokrates Beispiele zeigen, wie aus solchen Gründen der wahre Weise gern stirbt. Und so sind wieder die Apologie und der Kriton nothwendige Voraussetzungen; denn sie zeigen, wie Sokrates leicht dem Tode hätte entgehen können, wenn er vor seinen Richtern zu den gewöhnlichen Mit-

teln der Angeklagten seine Zuflucht hätte nehmen oder noch im Kerker von den Anerbietungen seiner Freunde Gebrauch machen wollen. Spielt doch Sokrates selbst im Phädon darauf an. Können wir aber die Abfassung des Phädon nicht unmittelbar nach dem Tode des Sokrates setzen, sondern müssen ihm eine weit spätere Zeit anweisen, so müssen wir auch consequent sein und die Apologie und den Kriton in dieselbe spätere Zeit setzen, oder, wie Schleiermacher gethan hat, sie als solche Schriften, die zu den philosophischen Schriften gar nicht gehören, in einen Anhang verweisen, oder mit Ast sie Platon ganz absprechen; denn nur mit Zwang läſst sich aus ihnen eine philosophische Tendenz oder ein Bildungsmoment Platons herauslesen. Daſs in ihnen von der Ideenlehre Platons nichts vorkommt, daſs sie sich ganz in dem Kreise echt sokratischer Anschauungen bewegen, ist noch kein Grund, daſs sie Platon nicht auch in späterer Zeit hätte abfassen können. Das ist eben das Bedenkliche in der chronologischen Anordnung Hermanns, daſs sie voraussetzt, sogenannte sokratische Gespräche müssen in der sokratischen, dialektische in der megarischen Periode u. s. w. geschrieben sein. Wir dürfen den Philosophen nicht mit dem Schriftsteller verwechseln. Platon als Philosoph konnte freilich von einer höhern Stufe der Entwicklung nicht wieder zu einer niedern hinabsteigen; er konnte, nachdem er mit dem Eleatismus und Pythagoreismus bekannt geworden war, nicht wieder reiner Sokratiker, wie er es als Schüler des Sokrates gewesen, werden. Der Schriftsteller Platon hingegen muſste oft den Philosophen verleugnen, wenn er in seinen Schriften mit der philosophischen Tendenz noch andere Tendenzen verband. Gesetzt Platon hätte in seinen spätern Jahren den Entschluſs gefaſst, die Katastrophe des Sokrates in mehrern Schriften uns vorzuführen, so durfte er ebenso wenig in der Apologie wie im Kriton seine Ideenlehre vorbringen, weil die Tendenz der beiden Schriften eine mehr populäre Behandlung der Sache verlangte. Hier muſste Sokrates mit möglichster Treue in seiner schlichten Weise dargestellt werden. Oder sollte Platon etwa den Sokrates dem Volke oder den biedern, aber unphilosophischen Kriton von der Ideenlehre aus nachweisen lassen, daſs die Anklagen seiner Gegner ungerecht und die Anträge seiner

Freunde unannehmbar wären? Anders freilich konnte er im Phädon den Sokrates im Kreise seiner philosophisch gebildeten Freunde einen philosophischen Gegenstand behandeln lassen. Es liegt also in dem Inhalt der Apologie und des Kriton durchaus kein Grund, warum wir nicht annehmen könnten, sie seien in einer spätern Zeit, lange nach Sokrates Tode, verfaſst. Passend vergleicht Steinhart die Apologie mit den Reden, wie sie die Historiker den geschichtlichen Personen in den Mund legen. So gut Thukydides die Reden des Perikles im Geiste desselben lange Zeit nachher schreiben konnte, ebenso gut und gewiſs noch besser konnte Platon des Sokrates Reden viele Jahre später noch mit einer gewissen historischen Treue ganz im Charakter seines Helden wiedergeben. — Aber, könnte man mit Recht fragen, was sollte denn Platon veranlaſst haben, solche Vertheidigungsschriften des Sokrates in späterer Zeit noch zu schreiben, die mit seiner Philosophie in keinem Zusammenhange stehen und die als apologetische Schriften damals kein Interesse mehr haben konnten? Derselbe Grund, antworten wir, der jeden Historiker oder Dichter veranlaſst, eine längst vergangene Begebenheit in allen ihren Einzelheiten dem Leser wieder vorzuführen. Und hier sind wir zu dem Punkte gelangt, wo wir unsere Ansicht von der natürlichen Ordnung der platonischen Schriften vorläufig kurz mittheilen müssen, die nähere Begründung uns später vorbehaltend.

Unterscheiden wir an Platons Janusgestalt den Dichter und Philosophen und betrachten seine Gespräche zuerst von der poetischen Seite, so finden wir, wenn wir sie, mit Ausschluſs der unechten, der Jugendschriften (Alkibiades I, Hippias II, Lysis) und einiger andern, die einer besondern Veranlassung ihr Dasein verdanken (Menexenos, die Gesetze), nach der Zeit, in der sie sich Platon gehalten dachte, ordnen, daſs sie uns ein vollständiges Bild von Sokrates Leben, von seiner Weihe zum Philosophen durch Parmenides im gleichnamigen Gespräche an bis zu seinem Tode im Phädon, geben. — Eine Reihe von Gesprächen: Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias, Ion, Hippias I, Kratylos, Euthydemos, zeigt ihn uns in seinem kräftigen Mannesalter, etwa von seinem 35. bis

50. Lebensjahre, im Kampfe gegen die falsche Weisheit und ihre Vertreter, in seiner einflufsreichen Wirksamkeit auf die Jugend und ihre Angehörigen, in seinem Verhältnisse zum Staat in Krieg und Frieden, zu seinen Mitbürgern, Freunden und Jüngern. Die Reihe schliefst mit dem Gastmahl, dem Gespräche, das, wie Schleiermacher sagt, Sokrates in der Festlichkeit und dem Glanze des Lebens darstellt. Eine zweite Reihe: Phädros, Philebos, Staat (Timäos, Kritias), führt ihn uns in seinem reifen Mannesalter, etwa in seinem 60. Jahre, in seiner eigentlichen Lehrthätigkeit vor. Endlich eine dritte Reihe: Menon, Theätetos (Sophistes, Politikos), Euthyphron, Apologie, Kriton und Phädon stellt ihn uns in seinen letzten Lebensmomenten dar. — Es schildern uns so diese Gespräche den Sokrates in den verschiedensten Lebensaltern, in den mannigfaltigsten Umgebungen, in den abwechselndsten Situationen und Stimmungen; sie berühren alle wichtigern Ereignisse seines im Ganzen einfachen Lebens; kurz, wir haben an ihnen eine vollständige Biographie des Sokrates, und zwar nicht eine trokkene Erzählung seines Lebens, sondern eine wahrhaft lebendige Darstellung, die uns den Helden selbst, wie er leibt und lebt, wie er denkt und handelt, vorführt, ein Kunstwerk, wie ein ähnliches weder das Alterthum noch die neuere Literatur aufzuweisen hat. Auch Xenophon hat uns in seinen Memorabilien und andern Schriften ein Lebensbild des Sokrates gegeben; aber wie mangelhaft und farblos ist es gegen das platonische! Es mag historisch treuer sein in der Ueberlieferung der Reden und Gesinnungen des Sokrates, aber psychologisch wahrer und poetisch schöner ist gewifs das platonische. Dafs ein so kunstvolles Gemälde, wie es uns Platon liefert, sich zufällig von selbst sollte gestaltet haben, indem Platon, da er der sokratischen Lehrform treu bleiben wollte, sich jedesmal bei der Behandlung irgend eines philosophischen Stoffes den Sokrates willkürlich bald in diesem, bald in jenem Lebensalter und Verhältnisse dachte, wäre in der Literatur eine ebenso wunderliche Meinung, wie in der Philosophie die Erklärung des Kosmos aus dem zufälligen Spiele der Atome. Bilden die Gespräche eine Reihe von Scenen aus dem Leben des Sokrates, die in ihrer Gesammtheit das

ganze Leben des Weisen darstellen, so setzt dies nothwendig einen Plan des Schriftstellers voraus, nach dem er die äufsere Einkleidung der einzelnen Gespräche bestimmt hat. Wir dürfen also nur in jedem Gespräche die Zeit ermitteln, in die es Platon setzt — und an Andeutungen und Winken hierüber läfst er es nicht fehlen — diese chronologisch ordnen, und wir haben dann die Gespräche in der Ordnung, nach welcher Platon wollte, dafs sie seine Leser kennen lernen sollten. Ob nun die Gespräche auch in dieser Ordnung abgefafst seien, ist dann eine ziemlich gleichgültige Frage. Im Allgemeinen werden wir wohl annehmen können, dafs die früheren Gespräche dieser Reihe, die wir kurz den sokratischen Cyclus nennen wollen, früher, die spätern später abgefafst seien, wenn auch einzelne Ausnahmen stattfinden mögen, da der Cyclus zwar im Ganzen mit dem Phädon abgeschlossen ist, doch in sich keineswegs vollendet erscheint. So ist der Kritias nur ein Fragment, und auf den Sophistes und Politikos hatte Platon die Absicht noch ein Gespräch, den Philosophos, folgen zu lassen. Ueberhaupt, müssen wir uns denken, hat Platon der Vervollständigung und Vervollkommnung des Cyclus, der die Hauptresultate seiner Schriftstellerthätigkeit umfafste, seine unausgesetzte Sorgfalt bis zu seinem Tode geschenkt. Wohl hätte er noch ein oder das andere Gespräch einfügen können und hat wohl auch solche Einschaltungen sich erlaubt, wie es uns manche Spuren mit grofser Wahrscheinlichkeit annehmen lassen. Eine ganz ähnliche Erscheinung, wie der sokratische Cyclus des Platon ist, bietet in der modernen Literatur der Cyclus der Tragödien aus der englischen Geschichte, den wir von Shakespeare besitzen. Auch hier bilden die Dramen von König Johann bis Heinrich VIII. ein Ganzes; auch hier hätte der Dichter, wenn es ihm gefallen, noch eine oder die andere Tragödie einschieben können; auch hier ist es erwiesen, dafs die Stücke nicht in der Reihe, wie sie historisch aufeinander folgen, auch vom Dichter geschrieben sind: so ist nach Tieck König Johann, gleichsam der Prolog des Ganzen, eins der letzten Werke des Dichters, später geschrieben, als die andern historischen Dramen — dennoch wird Niemand die Tragödien in der chronologischen Reihe ihrer Abfassungszeiten,

sondern in der natürlichen Ordnung ihrer historischen Aufeinanderfolge lesen, wenn er will, daſs sie auf ihn den vom Dichter beabsichtigten Eindruck machen. — Nur so, wenn wir die Gespräche Platons als ein durch die fortlaufende Beziehung auf des Sokrates Leben zusammenhängendes Ganze fassen, wird uns erklärlich, was Platon veranlassen konnte, so lange nach Sokrates Tode den Phädon zu schreiben, und da der Tod des Weisen nicht ohne die vorhergehenden, ihn veranlassenden Umstände geschildert werden konnte, so werden wir alle Gespräche, die in einer ausdrücklichen Beziehung zu der Katastrophe stehen, wie die Apologie und den Kriton, oder die Platon durch die Wahl der Personen, wie den Menon, oder durch eine directe Andeutung, wie den Theätet und den Euthyphron, in die dem Processe unmittelbar vorhergehende Zeit verlegt, nicht von einander trennen können, ohne den historischen Zusammenhang zu zerstören. Demnach bilden die Schluſsgespräche des Cyclus, die sich unmittelbar dem Staat, Timäos und Kritias anschlieſsen, folgende Reihe: Menon, Theätet (Sophistes und Politikos), Euthyphron, Apologie, Kriton, Phädon, und diese Reihe stimmt auf überraschende Weise bis auf einige Abweichungen, die später ihre Erklärung finden werden, mit der uns von Aristophanes von Byzanz überlieferten ältesten Anordnung.

Wir haben jetzt die Gespräche von ihrer historischen oder poetischen Seite als Bestandtheile eines Gesammtgemäldes des Sokrates betrachtet; fassen wir sie aber andererseits als philosophische Werke, so fragt sich, ob ihr philosophischer Inhalt in einem ähnlichen Zusammenhang stehe und ob dieser mit dem poetischen Inhalte parallel gehe. — Wir haben schon oben bemerkt, daſs die Philosophie Platon wie seinem Lehrer Sokrates nicht sowohl ein System von bestimmten Lehrsätzen, als eine Kunst und Wissenschaft des Lebens gewesen sei, die nicht in Hörsälen, sondern im Leben selbst gelehrt und gelernt wird. Damit hing die Methode der sokratischen Philosophie, die lebendige Gedankenentwicklung aus der Seele des Andern, innig zusammen; ihre Darstellung konnte nur in der Nachahmung des lebendigen Wechselverkehrs und Austausches der Gedanken bestehen. Wenn

andere Schüler des Sokrates, Eukleides, Aristippos, Antisthenes in der sokratischen Lehre nach Principien suchten, aus denen sie ein philosophisches System herstellen könnten, so fand Platon in Sokrates selbst den Philosophen, in dem die Philosophie gleichsam verkörpert erschien, und indem er den Weisen in seinem geistigen Wirken darstellte, gab er zugleich auch die Weisheit selbst. Von Sokrates auf die Bahn der Wahrheit geleitet, identificirte sich Platon in seltener Selbstverleugnung so mit seinem Lehrer, daſs er Alles, was er geforscht und erschaffen, dem Sokrates selbst beilegte als die Frucht, wozu jener den Samen gepflanzt hatte. Sagt er doch selber im Phädros (S. 278), daſs die Reden vom Gerechten und Schönen und Guten, die Jemand gelehrt und in die Seele Anderer hineingeschrieben, verdienten dessen echte Kinder genannt zu werden, zuerst die ihm selbsterfunden einwohnen, hernach was etwa für Kinder und Brüder von diesen zugleich in Anderer Seelen hineingewachsen sind. So wird ihm Sokrates, indem er ihm das Ergebniſs seiner eigenen Forschungen gleichsam als sein Eigenthum zurückgiebt, der Träger seiner eigenen Philosophie, und indem er an die Hauptmomente des Lebens des Sokrates die Hauptergebnisse seines eigenen Denkens und Forschens knüpft, giebt er uns zugleich die Entwickelungsgeschichte seines eigenen Geistes. So fällt die poetische Reihenfolge mit der philosophischen zusammen. Das fortschreitende Leben des Philosophen giebt uns die fortschreitende Entwicklung der Philosophie, und wir brauchen nicht erst mühsam uns mit Schleiermacher ein besonderes System, oder mit Hermann eine besondere Entwicklungsgeschichte Platons aus seinen Werken künstlich zu construiren, da uns Platon beides in seinem Cyclus in dem Leben des Sokrates giebt. Freilich muſs man es dem Dichter zu gute halten, wenn nicht ein streng wissenschaftlicher Gang inne gehalten wird, und auf Rechnung des Philosophen muſs man es setzen, wenn der Dichter zuweilen schläft. Wir werden später den poetischen und philosophischen Zusammenhang jedes einzelnen Gespräches mit dem Ganzen nachzuweisen versuchen. So viel wird wenigstens aus unserer bisherigen Erörterung deutlich sein, daſs das poetische und philosophische Element so innig mit einander ver-

wachsen sind, dafs wir eins von dem andern nicht trennen dürfen. Es ist gewifs das Zeichen einer falschen Zusammenstellung der Gespräche, wenn man, wie Schleiermacher, den Sokrates im Phädon, wenige Stunden vor seinem Tode, gewisse Grundbegriffe entwickeln läfst, die er im Staat und Timäos, also mehrere Jahre vor seinem Tode, als schon bekannt voraussetzt und auf die er sein System der Ethik und Timäos das seiner Physik baut; oder, wenn nach Steinhart die Ideenlehre dem Sokrates im Theätet, wenige Wochen vor seinem Tode, in ziemlich unsichern Umrissen auftaucht, die dann derselbe als 25jähriger Jüngling im Parmenides in einem, wenn auch nicht recht zusammenhängenden und von Widersprüchen freien Systeme mit Hülfe des Parmenides fortbildet, um sie sich im Sophistes, einen Tag, nachdem sie ihm im Theätet aufgetaucht ist, in gröfserer Klarheit von einem Eleaten darstellen zu lassen, und sie endlich im Staate, mehrere Jahre vor seinem Tode, zur Grundlage seiner Wissenschaft der Ethik zu machen; wenn im Allgemeinen Sokrates als Jüngling und Mann das ausführen soll, was der Greis als einer künftigen Entwicklung bedürftig angedeutet hatte. Platon, der in allem Uebrigen dem Sokrates seinen historischen Charakter läfst, soll es nur darin versehen haben, dafs er auf das Lebensalter desselben nicht achtend uns von dem jüngern Sokrates die vollkommnere Philosophie darlegen läfst, an deren Grundlagen der ältere, selbst noch kurz vor seinem Tode, gearbeitet hat? Ist Sokrates der Träger der platonischen Philosophie, so ist es für die Erkennung des Entwicklungsganges derselben durchaus nicht gleichgültig, was Sokrates als Jüngling, als Mann oder als Greis spricht, oder wir müfsten Platon Anachronismen zur Last legen schlimmer als die, die man ihm seit dem pedantischen Athenäos so oft vorgeworfen hat.

Fast alle neuere Kritiker haben eine dreifache Abstufung in den platonischen Gesprächen wahrgenommen. Schleiermacher theilt die Gespräche in einleitende, vorbereitende und constructive; Ast in sokratische, dialektische und sokratisch-platonische; Hermann ähnlich in die in der sokratischen, in der megarischen und in der Periode der vollendeten Entwicklung ver-

faſsten Gespräche. Diese Dreitheilung besteht wirklich, wenn auch nicht in der Weise, wie sie die Kritiker annehmen. Wir haben oben den Cyclus in drei Gruppen getheilt, die uns in historischer Reihenfolge Sokrates als Kämpfer, als Lehrer und als Märtyrer der Wahrheit vorführen. Dieselben Gruppen bilden auch ebenso viele Abschnitte des philosophischen Ganzen. — Der Parmenides, gewissermaſsen der Prolog des Ganzen', giebt die Ideen als den Inhalt, die Dialektik als die Form der platonischen Philosophie an. Mit der Annahme der Ideen tritt die platonische Philosophie in Gegensatz zu der sophistischen und gemeinen Anschauung. Die Sophisten gingen in der Betrachtung der Dinge von den Dingen selbst, nicht von den Begriffen aus. Schon Sokrates hatte die Sophisten als Tugendlehrer dadurch bekämpft, daſs er ihnen nachwies, wie sie unmöglich die Tugend lehren könnten, ohne den Begriff des Guten zu Grunde zu legen. Weil so ihre Weisheit mehr ein Aggregat von einzelnen Kenntnissen war und ihnen die eigentliche Erkenntniſs fehlte, so beruhte auch ihre Methode auf Ueberredung durch gewisse rhetorische Mittel, nicht auf Ueberzeugung durch ein folgerichtiges Denken. Platon, der zur Begründung seines Idealismus von der Bekämpfung des Realismus und Sensualismus, wie er zunächst in der Sophistik und der von ihr gröſstentheils bedingten gemeinen Lebensansicht erscheint, ausgehen muſste, thut dies in der ersten Gesprächsgruppe, indem er sich noch ziemlich treu an seinen Meister Sokrates hält. Zu dieser Gruppe bildet der Protagoras die Einleitung. Es wird der Widerspruch nachgewiesen, die Tugend lehren zu wollen, ohne sie als ein auf dem Begriff des Guten beruhendes Wissen anzuerkennen, und zugleich werden die verschiedenen falschen sophistischen Methoden der wahren sokratischen Methode gegenübergehalten. Nachdem hierauf im Charmides und Laches der Begriff des Guten und sein Verhältniſs zur Erkenntniſs näher bestimmt, und im Gorgias aus dem so gefundenen Begriffe des Guten die wahre Lebenskunst abgeleitet, im Gegensatz zu der für eine solche geltende Rhetorik und Politik, im Ion, Hippias I, Kratylos, Euthydemos andere Quellen falscher Lebensauffassungen in ihrer Irrthümlichkeit und Verderblichkeit nachgewiesen worden sind,

so wird uns im Gastmahl die ideale Lebensauffassung Platons selbst als die Liebe zu der Idee des Schönen und Guten geoffenbart und gezeigt, wie sie in Sokrates zur Erscheinung gekommen. Die zweite Gruppe hat nun zur Aufgabe, die aus solcher idealen Lebensauffassung hervorgehende Lebensrichtung und Lebenswissenschaft lehrend mitzutheilen. Der Phädros leitet diesen Theil ein. Als Grundbedingung wird hier für den Lehrenden und Lernenden die gegenseitige Liebe zum Schönen festgestellt; durch die Dialektik werden die in uns schlummernden Ideen, deren Anschauung wir einem frühern Dasein verdanken, wieder zum Bewufstsein gebracht und sie sind die Quelle aller Erkenntnifs und der Grund der wahren Glückseligkeit. Im Philebos wird hierauf nachgewiesen, wie weder die Lust, noch die Erkenntnifs für sich das höchste Lebensglück bedingt, sondern ein Drittes, Höheres, dem die Erkenntnifs unendlich mehr verwandt ist, als die Lust. Als dieses Dritte lernen wir im Staate die Idee des Guten kennen, von deren Erkenntnifs die wahre Lebensrichtung des Ganzen und Einzelnen ausgehen mufs und worauf die wahre Lebenswissenschaft als Ethik und Politik beruht. Im Timäos wird das Walten der Idee des Guten im physischen Leben der Welt und des Einzelnen und im Kritias im historischen Leben der Völker nachgewiesen. Die dritte Gruppe enthält den Nachweis, wie sich die wahre Philosophie in der Theorie und Praxis bewährt. Es wird in der ersten Abtheilung dieser Gruppe, die die Dialoge Menon, Theätet, Sophistes, Politikos und Euthyphron umfafst, die Probe ihrer theoretischen Richtigkeit gemacht, indem man das Resultat derselben mit dem der entgegengesetzten Auffassungen vergleicht, und in der zweiten Abtheilung: Apologie, Kriton und Phädon wird an Sokrates Procefs und Tode wie an einem Beispiele ihre praktische Wirksamkeit im Leben und Sterben gezeigt und ihr selbst über das Leben hinaus beglückender Einflufs erwiesen. So rundet sich unser Cyclus auch zu einem philosophischen Ganzen.

Der Parmenides als Prolog an der Spitze enthält die Aufgabe der platonischen Philosophie. Sie besteht darin, die Mannigfaltigkeit des Werdenden unter

die Einheit des Seienden zu bringen. Die Eleaten haben zuerst die Einheit erkannt, aber noch als das abstracte, inhaltslose Sein, das aller concreten Bestimmung ermangelt und das Werdende gleich dem Nichtsein setzt. Der Eleatismus giebt in der Person des alten Meisters Parmenides dem jungen Sokrates mit der Dialektik die Waffen in die Hand, die Wahrheit zu erkämpfen. Er selbst macht ihn auf die Schwierigkeiten der Annahme der Ideen aufmerksam, nicht als Gegner derselben — sagt er doch selbst, dafs ohne Annahme derselben keine Wissenschaft möglich sei — sondern ihn zu ihrer festen Begründung anzuregen, und indem er ihm zeigt, wie das eleatische Sein consequent durchgeführt in sein eigenes Gegentheil umschlägt, deutet er darauf hin, dafs die eleatische Einheitslehre erst durch den platonischen Idealismus ihre Vollendung finden kann. Sokrates beginnt demnach seine Lebensaufgabe mit dem Kampfe gegen die gemeine unwissenschaftliche Anschauung, die von den Dingen selbst, nicht von den Begriffen ausgeht. Es ist noch der sokratische Standpunkt, auf den sich Platon in der ersten Gesprächsgruppe stellt. In ihr tritt die sokratische Lebensanschauung theils der sophistischen, theils der praktischen der Redner und Staatsmänner, die sich beiderseitig bedingen, entgegen, und der Kampf ist weniger ein wissenschaftlicher, der zwischen System und System ausgefochten wird, als ein persönlicher, den Sokrates mit den Waffen des Witzes, der Ironie und des Spottes führt. Es wird nicht nur die Meinung und die Methode des Gegners in ihrer Irrthümlichkeit und Verfehltheit, sondern auch seine Gesinnung und Absicht in ihrer sittlichen Verderbtheit blosgelegt. Den Sophisten war die Tugend der jedem Menschen angeborene Trieb nach dem Guten, unter dem sie das Vortheilhafte und Angenehme verstanden. Diesen Trieb zu befriedigen, braucht Niemand erst belehrt zu werden; wohl aber giebt es gewisse Fertigkeiten und Mittel, durch die man am leichtesten und sichersten das Angenehme und Vortheilhafte erlangt. Hierauf beruht die Lebensklugheit und dahin zweckten die Wissenschaften, die sie lehrten, ihre Politik, Oekonomik, vor Allem ihre Rhetorik ab, die, wie Gorgias behauptete, alle andern Wissenschaften überflüssig macht, da der Redner die

Menschen zu Allem zu zwingen vermag. Im Gegensatz zu ihnen setzt Sokrates die Tugend in das Wissen oder in die Erkenntnifs des Guten, das nicht in den wechselnden Gütern des Leibes, sondern in den wesentlichen und bleibenden Gütern der Seele besteht; daher beruht die Erkenntnifs des Guten auf der Erkenntnifs der Seele oder, da die Seele unser Selbst ist, auf der Selbstkenntnifs. — Aber schon im Alkibiades I, einem der frühesten Gespräche Platons, sagt Sokrates, nachdem er dem Alkibiades bewiesen hatte, dafs die Seele der Mensch ist: „Ist es auch nicht genau, so genügt es uns schon; denn ganz genau werden wir es nur wissen können, wenn wir das gefunden haben, was wir jetzt, weil es eine zu grofse Untersuchung wäre, vorbeigelassen haben, das, was wir vorher sagten, dafs es zuerst müsse gefunden werden, das Selbst selbst. Jetzt haben wir statt dieses Selbst selbst das einzelne Selbst betrachtet, was es ist". Ist hieraus deutlich, dafs Platon noch als Schüler des Sokrates schon erkannte, dafs es einen doppelten Weg der Unterweisung in der Tugendlehre gebe, einen niedern, von dem einzelnen Selbst aus, der von dem eigenen Bewufstsein aus die Welt erfassen lehrt, und einen höhern, von dem Selbst selbst aus, der von dem Bewufstsein des Allgemeinen zu der Erkenntnifs des Einzelnen führt; so wird es auch einleuchten, dafs, wenn Platon in den Gesprächen der ersten Gruppe, den sogenannten sokratischen, jenen Weg einschlägt, der von der Betrachtung des einzelnen Selbst ausgeht, in der zweiten Gruppe aber, den sogenannten constructiven, von dem Selbst selbst, der Idee des Guten, der höchsten Vernunft, dieser doppelte Standpunkt nicht, wie Hermann meint, bedingt wird durch die Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Verfassers, sondern durch die bewufste Absicht desselben, die Stadien, die er selbst einmal durchgemacht, auch den Leser durchmachen zu lassen. Dafür sprechen auch die vielen Winke und Andeutungen auf die höhere Auffassung, die sich in jedem Gespräche der ersten Gruppe finden, und die in jedem folgenden Gespräche stufenweise immer häufiger und deutlicher werden, bis es im Gastmahle, dem Schlufsgespräche, Sokrates klar ausspricht, dafs die Philosophie nichts Anderes sei, als das Streben nach

dem Urschönen, das zugleich das Urgute ist. Demnach trägt uns Platon gleichsam in einem doppelten Cursus seine ethische Philosophie vor, einmal von dem Begriff, von dem Wissen des einzelnen Selbst, und das andere Mal von der Idee, von dem Wissen des Selbst selbst ausgehend. Sehr richtig hat Schleiermacher diesen doppelten Weg erkannt: „Der Anschauung des Wahren und Seienden, sagt er, welches eben das Ewige und Unveränderliche ist, steht gegenüber die ebenso allgemeine und für das gemeine Denken und Sein nicht minder ursprüngliche Anschauung des Werdenden, ewig Fliefsenden und Veränderlichen. Daher denn die höchste und allgemeinste Aufgabe der Wissenschaft keine andere ist, als dafs jenes Seiende in diesem Werdenden ergriffen, als das Wesentliche dargestellt und so der scheinbare Gegensatz zwischen jenen beiden Anschauungen, indem er recht zum Bewufstsein gebracht wird, zugleich aufgelöst werde. Diese Vereinigung zerfällt aber immer in zwei Momente, auf deren verschiedener Beziehung auf einander die Verschiedenheit der Methode beruht. Von der Anschauung des Seienden ausgehend in der Darstellung bis zum Aufzeigen des Scheins fortzuschreiten und so erst mit der Lösung des Gegensatzes zugleich dessen Bewufstsein aufzuregen und zu erklären, das ist die in Beziehung auf die Wissenschaft unmittelbare Verfahrungsart. Von dem Bewufstsein des Gegensatzes aber als einem Gegebenen ausgehend und zu jener Anschauung als dem Auflösungsmittel desselben fortzuschreiten, das ist die mittelbare Weise“. — Die sogenannten indirecten Gespräche stehen so in einem beabsichtigten Gegensatze zu den directen, und dieser Gegensatz ist in seiner gröfsten Schärfe ausgesprochen im Gorgias und Staat, den beiden Gesprächen, worin die Ethik und Politik von diesem doppelten Standpunkte aus abgehandelt wird. Mit Recht hat Steinhart in dem Gorgias die Darstellung der sokratischen Ethik als der echten Lebenskunst gefunden. Der Staat ist hingegen die Darstellung der platonischen Ethik als der echten Lebenswissenschaft. Als einleitende und vorbereitende Gespräche verhalten sich der Protagoras, Charmides und Laches zum Gorgias, wie der Phädros und Philebos zum

Staat. — Indem aber die neuesten Kritiker von einem beabsichtigten Zusammenhange der Gespräche durchaus nichts wissen wollen, so sind sie genöthigt anzunehmen, irgend ein äuſserer oder innerer zufälliger Umstand habe jedesmal Platon bewogen, diese oder jene philosophische Frage von dem Standpunkte aus, den er gerade eingenommen, zu beantworten. Das politische Treiben des Alkibiades gab ihm die Veranlassung sich im Alkibiades I über Politik auszusprechen; des Kritias sinnloses Wüthen als Haupt der Dreiſsig lieſs ihn im Charmides über die Tugend der Besonnenheit schreiben; eine Aeuſserung des Sokrates, daſs die Rhapsoden einfältige Leute seien, benutzte Platon, seine noch unreifen Gedanken über die Dichtkunst und ihre Darsteller im Ion zu äuſsern; die Absicht, den Unterricht des Sokrates im Gegensatz zu dem der Sophisten zu empfehlen, hat ihn den Protagoras und Euthydemos verfassen lassen; seinem Unwillen über die ungerechte Verurtheilung des Sokrates durch die ausgeartete Demokratenpartei giebt er im Gorgias einen Ausdruck. Damit die stufenweise Entwicklung Platons aus der historischen Reihenfolge der Schriften recht sichtbar werde, muſs sich der arme Platon gefallen lassen, daſs ihm überall in den frühern Gesprächen unreife Gedanken, unklare Vorstellungen, bloſse Ahnungen und Träume nachgewiesen werden. Seine Ironien werden für Ernst genommen; wo die Sache unentschieden gelassen wird, da geschieht es, weil sie eben Platon noch nicht entscheiden kann. Die deutlichsten Hinweisungen auf die künftige Lösung durch die Ideenlehre, die auf keine Weise wegdemonstrirt werden können, giebt man für Gedankenblitze und einzelne Lichtfunken aus; natürlich, weil Platon vor seinen Reisen die Ideenlehre noch nicht besitzen konnte, da er, um zu ihr zu gelangen, erst die Schulen der Megariker und Pythagoreer durchmachen muſste. Um aus den Gesprächen unserer ersten Gruppe, den sogenannten sokratischen, Jugendschriften und Schülerarbeiten zu machen, setzt man geflissentlich seine Bildungsstufe so tief als möglich herab. Von den Philosophen der ionischen Schule hat er nur eine oberflächliche Kenntniſs. Die Megariker lernt er erst in Megara kennen, wiewohl Eukleides fast ein täglicher Gast des Sokrates war. Von den Pythagoreern konnte

er in Athen gar keine Kunde bekommen, dazu mufste er erst nach Italien reisen, als wenn das damalige Athen sich mit einer russischen Grenzsperre gegen das Ausland abgesperrt hätte. Wir werden später nachweisen, wie unhistorisch solche Annahmen sind. Ein wahres Wort hat darüber auch neulich erst Deuschle ausgesprochen (Zeitschrift für Alterthumswiss. 12. Jahrg. 1. Heft, No. 4): „Man legt allzugrofses Gewicht auf Schlüsse aus äufserlichen Merkmalen, die, von scharfsinniger Gelehrsamkeit festgestellt, doch dem Urtheil sehr zugänglich sind. Ich achte gewifs den historischen Gesichtspunkt, den man in neuern Zeiten in der Anordnung der platonischen Werke verfolgt, recht verstanden höher, als den einer abstracten Systematik, die überall schon das Ganze sieht, das sich erst durch die einzelnen Glieder hindurch im dialektischen Ringen des Geistes entwickelt. Aber andererseits kann ich mich auch nicht durch Beweise überzeugen lassen, die sich auf mitunter nur hineingelesene Spuren von einer Bekanntschaft Platons mit aufserathenischen Philosophen stützen. Denn gerade die Voraussetzung, die allen diesen Beweisen zu Grunde liegt, kann ich nicht theilen, dafs Thatsachen, Lehrmeinungen, die so tief eingegriffen in das Geistesleben der ganzen Nation, den Gebildeten unbekannt geblieben wären, bis sie Reisen an Ort und Stelle gemacht, wo diese zuerst auftraten. Sie hätten diese Reisen gewifs nicht unternommen, wären sie nicht mit dem Kern jener Lehren schon bekannt gewesen. Zudem stand Athen mit fast allen Städten Grofsgriechenlands, wie mit den italischen und sicilischen, namentlich zur Zeit des peloponnesischen Krieges, in so engem Verkehr, dafs die Kunde von den Ideen fremder, z. B. der pythagoreischen Philosopheme, nicht ausbleiben konnte“. — Wollten wir einseitig, wie die neuesten Kritiker von dem blofsen philosophischen Inhalte aus, so von der bald unvollkommnern, bald vollkommnern äufsern Form und poetischen Einkleidung aus die Gespräche chronologisch ordnen, so würden wir mit demselben Rechte behaupten können, der Parmenides, der Sophistes, Politikos, Philebos, ja selbst der Staat, mit Ausnahme des ersten Buches, seien Jugendschriften; denn in ihnen sei die Form unbeholfen und verrathe den Anfänger. Erst auf seinen Reisen nach Sicilien und Italien habe

Platon den Mimus in seinem Heimathslande kennen gelernt, und die Vollkommenheit der mimischen Einkleidung im Protagoras, Gorgias, Euthydemos u. dergl. zeige unverkennbar den Einfluſs, den die Kenntniſs des Mimus auf seine künstlerische Ausbildung gehabt habe, daher müssen diese Gespräche auch nach seiner Reise geschrieben sein.

Wären Platons Werke von der Beschaffenheit, daſs sie der künstlerischen Einkleidung ganz entbehrten, bloſse wissenschaftliche Abhandlungen, wie die Schriften des Aristoteles, oder hätten sie auch die dialogische Form, die aber so wenig in den Inhalt selbst eingriffe, wie in den Memorabilien des Xenophon oder in den Gesprächen anderer Sokratiker, so würden wir aus den verschiedenen darin herrschenden philosophischen Anschauungen mit Recht auf die Abfassung derselben in verschiedenen Bildungsstufen schlieſsen können. Da sie nun aber eine künstlerische Einkleidung haben, die ihnen zu der philosophischen Tendenz noch eine poetische giebt, so gewährt die Art, wie der Verfasser den Stoff in einem Gespräche auffaſst und behandelt, noch keinen Maſsstab für die Bildungsstufe, die er bei Abfassung desselben eingenommen. Mag Platon seinen Gorgias in der Jugend oder im Alter geschrieben haben, niemals konnte er seinen Sokrates Sophisten, wie Gorgias und Polos, und praktischen Staatsmännern, wie Kallikles, gegenüber auf dieselbe Weise, wie dem philosophisch gebildeten Protarchos im Philebos beweisen lassen, daſs das Gute nicht die Lust sei. Ueber das Schöne und die Dichtkunst muſste er den Sokrates zu Hippias und Ion anders sprechen lassen, wie zu seinen Mitunterrednern im Gastmahl, Phädros, Philebos und Staat, selbst wenn er jene Gespräche später geschrieben hätte. Im Parmenides, Sophistes und Politikos, wo Eleaten das Wort führen, muſs natürlich die eleatisch-megarische Dialektik eine Hauptrolle spielen, mögen diese Gespräche in Megara oder lange nachher irgendwo anders geschrieben sein. In den Gesprächen, worin Platon seine Ideenlehre entwickelt, die, wie Hermann richtig sagt, durch den Pythagoreismus erst ihre Abrundung erhält, erscheint das Pythagoreische als ein nothwendiger Factor, der in den rein sokratischen Gesprächen fehlt, nicht weil Platon, als er diese schrieb, die Lehre der Pythagoreer noch nicht kannte, son-

dern weil er in ihnen Sokrates einen solchen Standpunkt einnehmen läſst, wo er von ihr noch keinen Gebrauch machen konnte. Eben weil der Dichter sich den Personen, die er einführt, accommodiren muſs, ist es so bedenklich, aus dem Inhalte seiner Werke auf die Bildungsstufe des Verfassers schlieſsen zu wollen. Nirgends hat diese Einseitigkeit in der Betrachtung der platonischen Werke zu gröſserer Rathlosigkeit und Verwirrung geführt, als bei den Gesprächen, die wir der dritten Gruppe unseres Cyclus zuertheilt haben. Man ging von dem Vorurtheile aus, weil in ihnen Beziehungen auf die Anklage des Sokrates vorkommen, müſsten sie theils kurz vor, theils kurz nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein; die dialektischen aber: Theätet, Sophistes, Politikos, wozu man noch den Kratylos und Parmenides rechnet, hielt man für Früchte des Aufenthaltes Platons in Megara. Da man im Staat und Timäos den Abschluſs der platonischen Lehre fand, muſste man natürlich jene Gespräche noch zu den vorbereitenden rechnen. Hieraus aber ergaben sich mannigfache Schwierigkeiten. Einige, wie die Apologie und der Kriton, enthalten nichts eigentlich Philosophisches; daher Schleiermacher sie in die Anhänge verweisen muſste, Ast aber sie Platon ganz absprach. Erst Hermanns Scharfsinn hat auch aus diesen eine philosophische Tendenz herausgedeutet. Den Phädon hat man mit dem Gastmahl in Beziehung gebracht; beide geben nach Schleiermacher das Bild des wahren Philosophen, das uns Platon im Sophistes versprochen hat, und auſserdem ist der Phädon noch eine Vorbereitung auf den Timäos. Hermann meint, wie einerseits die Unsterblichkeitslehre selbst zuerst von den Pythagoreern philosophisch aufgestellt worden war, und andererseits doch auch die wesentlichsten Einwendungen, die dem Simmias und Kebes gegen dieselbe in den Mund gelegt werden, entschieden pythagoreisches Gepräge tragen, so lasse sich kaum bezweifeln, daſs dieses System hier für Platon die nämliche Stelle einnehme, wie es in der vorhergehenden Periode mit dem megarischen der Fall war, an welchem er sich zugleich gebildet und im Kampfe mit ihm zur Versöhnung mit seinem Gegentheil heraufgerungen hatte. Mit dem Menon weiſs man eigentlich gar nicht recht, was man anfangen soll. Schleier-

macher macht ihn nebst dem Kratylos und Euthydemos zu einer Episode zwischen dem Theätet und Sophistes, theils auch zu einem Pendant des Gorgias. Ast spricht ihn ganz dem Platon ab. Hermann sieht in ihm wie im Gorgias das Bestreben, der sokratischen Lehre neben und gegenüber der Zeitphilosophie die gebührende Stellung und wissenschaftliche Bedeutung zu vindiciren. Während Stallbaum den Menon zum Vorläufer des Protagores macht, sieht Steinhart in ihm eine Ergänzung und Erweiterung desselben in einer vorgeschrittenern Entwicklungsstufe. — Die sogenannten dialektischen Dialoge sind den neuesten Kritikern unmittelbare Ergebnisse des Aufenthaltes Platons in Megara, wo er durch die eleatisch-megarische Dialektik in den Stand gesetzt wurde, die sokratische Begriffslehre wissenschaftlich zu begründen. Sie fallen also in das Stadium Platons, wo er selbst erst mittelst der Dialektik sich ein festes System zu bilden versuchte und seine Ideenlehre selbst erst im Werden war. Wir werden später zeigen, wie schon äufsere chronologische Gründe gegen diese Ansicht sprechen. Aber auch sonst müssen wir sie verwerfen. Wenn Platon nämlich in diesen Gesprächen alle der platonischen Philosophie vorausgegangene Systeme, namentlich das des Protagoras, Herakleitos, des Parmenides und der Megariker einer Kritik unterzieht, so hat er das nach der Meinung der Kritiker in einer Zeit gethan, wo er selber noch in der Entwicklung stehend sich kein festes System gebildet hatte, und sich selber noch nicht über seine Ideenlehre klar war. Kein Wunder daher, wenn ihnen der Zusammenhang dieser Werke, wie ihn Platon selbst auf das Bestimmteste angegeben hat, nicht klar war und sie durch die mannigfaltigsten Combinationen, wonach sie die rechte Ordnung herzustellen versuchten, sich mehr Klarheit verschaffen zu können glaubten. Besonders ist es der Parmenides, der sich nirgends recht einfügen will. Schleiermacher trennt ihn daher ganz richtig von den übrigen, die er mit Einschiebung einiger andern, angeblich ergänzenden Gespräche in folgender Reihe giebt: Theätet, Menon, Euthydemos, Kratylos, Sophistes, Politikos. Ast ordnet sie: Theätet, Sophistes, Politikos, Kratylos, Parmenides; Stallbaum, den Kratylos als Jugendschrift in eine weit

frühere Zeit setzend: Theätet, Sophistes, Politikos, Parmenides; Hermann: Kratylos, Theätet, Sophist, Politikos, Parmenides; Steinhart: Kratylos, Theätet, Parmenides, Sophistes, Politikos; Susemihl: Kratylos, Theätet, Phädros, Sophistes, Politikos, Parmenides. Und so sind noch viele andere Combinationen möglich, die alle auch mit Gründen wahrscheinlich gemacht werden könnten, wenn es eben darauf ankäme, Proben einer trefflichen Combinationsgabe abzulegen. Ehrlich hat Socher gestanden, er wisse mit dem Parmenides, Sophistes und Politikos als echt platonischen Schriften nichts anzufangen; sie könnten daher unmöglich von Platon sein.

Um aus diesem Chaos zu kommen, giebt es kein anderes Mittel, als die Gespräche so zu ordnen, wie es der Verfasser selbst gewollt und uns durch die äufsere Einkleidung zu erkennen gegeben hat. Alle diese Gespräche, mit Ausnahme des Parmenides und Kratylos, stehen in Beziehung zu dem sokratischen Processe, oder fallen wenigstens in die Zeit desselben, folglich gehören sie an das Ende des Cyclus, und die Resultate aller vorhergehenden Gespräche werden als bekannt — wohlverstanden dem Leser, nicht den Mitunterrednern des Sokrates — vorausgesetzt. Eine Ahnung davon scheint auch schon Hermann gehabt zu haben, wenn er gesteht, der Politikos, wie eng er auch mit dem Sophistes zusammenhängt, enthalte so viele Anklänge aus dem Phädros und Timäos, dafs man seine Entstehung zugleich mit dem Sophistes bezweifeln und ihn in eine weit spätere Zeit setzen müsse. — Die Beziehung auf den Procefs und den Tod des Sokrates giebt allen diesen Gesprächen eine apologetische Bedeutung. Sie führen uns gleichsam einen doppelten Procefs vor zwischen der Philosophie, der Sophistik und Politik einerseits, und dem Philosophen und seinen Anklägern andererseits. Das allgemeine Vorurtheil beschuldigte die Philosophie, sie sei eine unnütze und unpraktische Wissenschaft und hebe Tugend und Frömmigkeit auf. Sokrates bemerkt selbst in der Apologie (S. 23), dafs die persönliche Anklage gegen ihn die Anklage gegen alle Freunde der Wissenschaft (*πάντων τῶν φιλοσοφούντων*) sei: die Dinge am Himmel und unter der Erde erforschen, und keine Götter

glauben, und Unrecht zu Recht machen. Gegen diese Beschuldigungen vertheidigen die Philosophie die Gespräche Menon, Theätetos, Sophistes, Politikos und Euthyphron. Im Menon wird gezeigt, daſs die sophistische Tugend jedes sittlichen Princips entbehrt, die staatsmännische das Richtige zuweilen trifft, aber nicht durch Erkenntniſs; beide machen Ansprüche auf Mittheilbarkeit; aber nur eine Tugend, die auf Erkenntniſs beruht, ist lehrbar und als solche die wahre Tugend. Der Theätet erweist ähnlich die sophistische Wissenschaft, die nur auf Wahrnehmungen und Vorstellungen beruht, als eine falsche; die wahre Wissenschaft kann nur auf Erkenntniſs beruhen; darum erweisen sich auch die Systeme des Protagoras und Herakleitos, die das absolute Werden zu Grunde legen und die Wahrheit in die Empfindung setzen, als irrig; sie sind daher in Sophistik umgeschlagen, die sich praktisch als die gemeine Staatskunst zeigt. — Die Acten des Processes zwischen dem Sophisten und Staatsmann einerseits und dem Philosophen andererseits sind hiermit geschlossen. Sokrates enthält sich in eigener Sache den Spruch zu thun, und in der Person des Eleaten tritt der Richter auf. Im Sophistes wird der Sophist als Gaukler unbedingt verurtheilt. Denn die Wahrnehmung des Werdenden kann nicht zur Wahrheit führen. Eine wahre Philosophie muſs vom Sein ausgehen. Das absolute Sein des Parmenides jedoch, von den Megarikern als inhaltsloser, logischer Begriff aufgefaſst, hat zu einer andern, aber in ihren Resultaten gleichen Art der Sophistik geführt. Nur in der Vermittlung des Seins und Werdens durch die Ideenlehre liegt die Wahrheit. Im Politikos wird das Urtheil über den philosophischen und praktischen Staatsmann ausgesprochen. Jener ist der wahre, diesem kommt nur eine bedingte Berechtigung zu. Nachdem so im Sophistes der Sophist unbedingt verworfen, im Politikos dem praktischen Staatsmann nur ein bedingter Preis zuerkannt worden ist, sollte im Philosophos, dem Gespräche, das nun noch nach dem Plane Platons hätte folgen müssen, dem Philosophen als dem echten Weisen und Staatsmann der unbedingte Preis in der Tugend und Wissenschaft zu Theil werden, und hiermit hätte der dialek-

tische Theil der platonischen Philosophie ihren befriedigenden Abschlufs gefunden. Im Parmenides war es der alte eleatische Meister, der dem jungen Sokrates zur Lebensaufgabe gestellt hatte, durch die Dialektik die Ideen als den Grund alles Seins, woran das Werden theilhat und wodurch es Gegenstand der Erkenntnifs werden kann, zu erweisen und so die wahre Philosophie zu schaffen, und im Philosophos hätte dann der Eleat, der geistige Erbe des Parmenides, dem greisen Sokrates vor seinem Tode den Kranz gereicht nach glücklich errungenem Siege. Hieraus ist deutlich, wie der Parmenides gerade mit diesen Gesprächen näher zusammenhängt, ohne dafs wir ihn mit ihnen unmittelbar verbinden dürfen. Uebrigens wird diese Partie des Cyclus wegen der Lücke, die der Philosophos ausfüllen sollte, immer mangelhaft bleiben, und jeder Versuch diese Mangelhaftigkeit durch Umstellung dieser Gespräche oder durch Combination mit andern zu heben, wird immer ein vergeblicher sein. Aus unserer Darstellung erklärt sich auch das Verhältnifs dieser Gespräche zu denen der ersten Gruppe. Alle Kämpfe, die Platon den Sokrates in dem ersten Theile gegen die falsche Tugend und Weisheit der Sophisten und Staatsmänner durchmachen läfst, unternimmt eben Sokrates, um sich selbst in der Ideenlehre zu befestigen, die er dann erst, wenn sie sich durch den Sieg über die falsche Philosophie bewährt hat, mittheilen kann, was im zweiten Theile des Cyclus geschieht; und nachdem diese vorgeführt worden, wird noch einmal im dritten Theile die wahre und falsche Tugend und Weisheit gegenübergehalten. Ist früher die wahre Philosophie an der falschen geprüft worden, so wird jetzt die falsche an der wahren geprüft. Darum stehen in der That der Protagoras, Gorgias, Kratylos und Euthydemos auf der einen Seite mit dem Menon, Theätet, Sophistes und Politikos auf der andern Seite in einer gewissen Beziehung. In jenen werden die Widersprüche der falschen Philosophie aufgedeckt mit Hinweisung auf künftige Lösung durch die wahre; in diesen wird die wahre Philosophie schon vorausgesetzt und durch den Nachweis der Irrthümlichkeit der Principien in der falschen die Wahrheit jener bestätigt. Daher rührt auch der Schein, dafs in jener ersten Gruppe dem Platon die Ideen-

lehre nur erst dunkel vorgeschwebt habe, und daher erklären sich auch die immer wiederkehrenden Versuche der Kritiker, die Gespräche der ersten und dritten Gruppe bald in dieser, bald in jener Ordnung in unmittelbare Verbindung zu bringen. — Der Euthyphron stellt die orthodoxe Frömmigkeit, die die Philosophie des Unglaubens beschuldigte, in ihrer Blöfse dar. Es liegt in dem Gegenstande selbst, dafs Platon ihn mit einer gewissen Zurückhaltung behandeln mufste; doch hat schon Hermann richtig bemerkt, dafs der Euthyphron mehr Verwandtschaft mit dem Theätet, als mit den andern kleinen Gesprächen, mit denen man ihn zusammenzustellen pflegt, zeige. — Die Apologie, der Kriton und der Phädon führen uns das Ende des Weisen vor. Wie der Sophistes, Politikos und Philosophos den Abschlufs des dialektischen Theiles, so bilden diese drei Gespräche den des ethischen Theiles der platonischen Philosophie. Der Weise siegt über die Schlechtigkeit und Verblendung der Menschen und über die Schrecken des Todes, und er rollt uns den Vorhang auf, hinter dem wir ihn in ewiger Glückseligkeit die Früchte seiner irdischen Mühen um die Weisheit geniefsen sehen.

Was hat Platon veranlafst seinen Cyclus zu schreiben, und wann hat er ihn geschrieben? Natürlich konnte Platon den Plan, ein Lebensgemälde des Sokrates in mehrern sich an einander reihenden Scenen zu geben, erst nach dem Tode des Sokrates fassen, und es ist wohl möglich, dafs die vielen Schriften, die die Schüler des Sokrates der Vertheidigung und dem Andenken des Lehrers gewidmet hatten, auch in ihm den Entschlufs hervorgerufen haben, seinen väterlichen Freund durch ein ähnliches Denkmal zu ehren. Sein Genius fafste jedoch die Aufgabe höher als die Andern. Ihm genügte es nicht, seinem Helden eine Rolle in einzelnen Dialogen, die einzelne philosophische Fragen behandelten, zuzuertheilen, wie dies Aeschines, Simon, Kebes und andere Sokratiker gethan und er selbst in einigen Jugendschriften versucht hatte, oder wie Xenophon die verschiedenen Unterredungen, die er selbst mit angehört oder von denen er sichere Kunde erhalten, historisch treu zu berichten, sondern ihm mochte gleich Anfangs der Gedanke

vorschweben, in dem Leben des Sokrates zugleich das Ideal des wahren Philosophen darzustellen. Dazu, fühlte er, mufste er selbst sich erst zu der Höhe emporschwingen, wohin er seinen Sokrates stellen wollte. So lange er also selbst sich noch in der Entwicklung befand, konnte er an die Ausführung seiner Aufgabe nicht schreiten, wohl aber mochte er sie nie aus den Augen verlieren, und seine Forschungen und Reisen dienten gewifs ebensowohl zu seiner allgemeinen Ausbildung, wie zur besondern Vorbereitung auf den künftigen Beruf des Lehrers und Schriftstellers. — Durch die ideale Auffassung des Sokrates mufste natürlich das Bild desselben ein zwar ähnliches, aber poetisch verschönertes werden, und in Uebereinstimmung mit dem Helden auch seine Umgebung und seine Zeit mehr poetisch wahr, als historisch treu erscheinen. So unterscheiden sich die Schriften Platons durch ihren poetischen Charakter wesentlich von denen der andern Sokratiker, und wenn bei den frühern Philosophen, wie Xenophanes, Parmenides und Empedokles, die Poesie nur in der äufsern metrischen Form lag, so sind die Schriften Platons in ihrer prosaischen Einkleidung wahrhaft poetische Kunstwerke. Er giebt es selbst nicht undeutlich zu erkennen, dafs es ihm darum zu thun gewesen sei, durch seine poetisch-philosophischen Schriften die Poesie und Philosophie, zwischen denen, wie er sagt, ein alter Streit ist, zu versöhnen. Platon war früher Dichter als Philosoph, und obgleich er seine Gedichte verbrannt hat, nachdem er des Sokrates Schüler geworden, so hörte er doch nicht auf Dichter zu sein, wenn er auch das Wesen und die Bedeutung der Poesie von einem andern Standpunkte aus anders beurtheilte als früher. Gesteht er doch selbst im Staate, wo er gegen die Dichtkunst polemisirt, wie sehr er sich trotz dem von ihr angezogen fühle (X, 607). Denn nicht die Poesie als solche ist es, die er verdammt. Im Phädros (S. 245) nennt er die poetische Begeisterung einen heiligen Wahnsinn von den Musen, der eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend und befeuernd ergreift, und in festlichen Gesängen und andern Werken der Dichtkunst bildet sie, tausend Thaten der Väter ausschmükkend, die Nachkommen. Er findet den wahren Beruf zum Dichter in der Heiligkeit und Reinheit der Gesinnung, und

der wahre Zweck der Dichtkunst ist ihm die Bildung der Nachkommen durch die Verherrlichung der Väter. Darum mufste ihm auch die herrschende Poesie eine Entweihung der Kunst sein; denn sie war nicht eine Eingebung der Musen, der Erguſs eines reinen Herzens, sondern eine Eingebung der Selbstsucht und Eitelkeit, wie die Sophistik und Rhetorik; ihr Zweck war der Beifall der Menge, nicht die Bildung des Volkes zur Erkenntniſs des Guten und Schönen. „Die Dichter, sagt er, stellen nicht das wirklich Schöne dar, sondern was dem Unkundigen und dem Volke schön erscheint. Ihre Nachbildung der Wirklichkeit ist nur ein Spiel, kein Ernst; denn sie haben es mit dem Schein, nicht mit dem Sein der Dinge zu thun; sie täuschen mit Worten und Namen, wie der Maler mit Farben. Sie stellen die Menschen nicht dar in einer vernünftigen und ruhigen Gemüthsverfassung, welche sich immer gleich bleibt; denn diese ist weder leicht nachzubilden, noch ist ihre Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine groſse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden und denen jene Nachbildung etwas Fremdes wäre, sondern sie führen sie in dem Zustande der gereizten und wechselreichen Gemüthsstimmung vor, und so groſs ist der Reiz der Kunst, daſs auch die Wohlgesinnten sich ihr mitempfindend hingeben und leicht die Sache ernsthaft nehmend das in sich herrschend machen, was beherrscht werden müſste“. — Dem Platon galt es für eine Lüge und Heuchelei, wenn man sich aus seiner Gesinnung heraus in eine fremde versetzte und sie darstellte, daher wollte er alle Dichter und mimische Darsteller, die gute und schlechte Charaktere gleich treu wiedergeben, aus seinem Staate verbannt wissen, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann in demselben geben sollte. „Wir wollen uns, läſst er den Sokrates sagen (III, 398), mit dem strengern und minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer begnügen der Nützlichkeit wegen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt und was er sagt nach jenen Vorschriften redet, die wir als gesetzlich festgestellt haben“. Also nur das kann und soll der treffliche Mann darstellen, was mit seiner eigenen Gesinnung übereinstimmt, und ohne Gefahr darf er den gleichgesinnten Frem-

den im Reden und Handeln mimisch vorführen. „Mich dünkt nämlich der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wackern Mannes kommt, wird er sie wohl als jener selbst seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen und zwar vorzüglich dann, wenn er den wackern Mann, wo er sicher und besonnen handelt, nachahmt. Kommt er aber an einen seiner unwürdigen Mann, so wird er nicht wollen ernsthafter Weise sich dem Schlechtern nachbilden, es müſste denn sein in Wenigem, wenn ein solcher auch einmal etwas Gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowohl weil er ungeübt ist, solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist, in die Formen Schlechterer sich einzuzwängen und abzudrücken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müſste denn ganz zum Scherze geschehen“. Wer erkennt hier nicht das Ideal, das sich Platon selbst von einer wahrhaft würdigen Ausübung darstellender und mimischer Poesie gemacht hatte, und das er in seinen mimischen Dialogen zu erreichen suchte? Der wackere Mann, dessen Handlungen und Reden Platon als jener selbst seiend vorträgt, ist Sokrates, und die Schlechtern, die er in ernsthafter Weise nachzubilden sich schämt und die er nur zum Scherze vorführt, sind die Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, die er neben Sokrates in ihren Lächerlichkeiten und Verkehrtheiten darstellt. Es ist natürlich, daſs Schleiermacher, der in den Dialogen nur einzelne Abschnitte der systematischen Darstellung der Philosophie sieht, die Beziehung verkennend, in jener Stelle eine gewisse Reue Platons wahrnimmt, daſs er sich der unbequemen mimischen Form bedient habe, von der er sich für die Zukunft ganz habe lossagen wollen, und eine Rechtfertigung, daſs er die Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner nicht habe lobpreisen, sondern in ihrem wahren Werthe als warnende Beispiele darstellen wollen. Wie Schade, daſs Platon so spät erst zur Erkenntniſs gekommen, wie unpassend und unbequem die mimische Darstellung zur Behandlung philosophischer Stoffe ist! Und nicht einmal nachdem er zu dieser Erkenntniſs gekommen ist und sich vorgenommen hat, sich von ihr gänzlich loszusagen, hat er es über sich vermocht, seiner bessern Einsicht zu folgen; denn, vom Timäos und Kritias abgesehen, sind

selbst noch die Bücher von den Gesetzen, angeblich das letzte Werk Platons, in die mimische Form gekleidet. Einer Rechtfertigung, dafs er die Sophisten nicht habe lobpreisen, sondern in ihrem Unwerthe darstellen wollen, brauchte es nicht, da gewifs Niemand ihn in Verdacht gehabt haben wird, ein Lobpreiser dieser Leute zu sein.

Wie Platon im Phädros die ächte Beredtsamkeit von der gemeinen, durch allerhand rhetorische Mittel blendenden, unterscheidet, so trennt er auch die anmuthige, aber verführerische Poesie von der minder anmuthigen und strengern, „die des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt." Hatte auch die herrschende Dichtkunst eine sittenverderbende Tendenz und stand so der strengsittlichen Philosophie des Sokrates feindlich entgegen, so liegt doch diese Tendenz nicht in dem Wesen der Dichtkunst selbst. Eben durch seine Schriften unternahm es Platon, den alten Streit zwischen Poesie und Philosophie zu schlichten, indem er zeigte, dafs sich mit der Poesie auch eine sittliche und philosophische Tendenz wohl vertrage. „Dichter und Redner, sagt er (Staat III, 392), reden über die Götter und Menschen ganz verkehrt in den wichtigsten Dingen, dafs nämlich viele Ungerechte doch glücklich wären und Gerechte elend, und dafs Unrecht thun Vortheil bringe, wenn es verborgen bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes Gut sei, aber eigener Schaden. Soll aber die Poesie wie die Beredtsamkeit nicht verderblich werden, so mufs sie von Göttern nur Wahres und Würdiges, von den Menschen aber auf die Art sprechen, dafs sie die Gerechtigkeit als wesentlich nützlich für den, der sie hat, darstellt." Besonders ist es Homer, den Platon in dieser Hinsicht einer scharfen ethischen Kritik unterwirft; denn wie es scheint, war es Homer, der Sänger des zürnenden Achilleus und des vielgewandten Odysseus, den er vorzugsweise vor Augen haben mochte, als er sich vornahm, den Mann in seiner ruhigen und vernünftigen Gemüthsverfassung zu schildern. Daraus erklärt sich auch der weitläufige Nachweis im Staate (III, 392), dafs Homer erzählender und darstellender Dichter zugleich gewesen sei, ganz wie er selbst in seinen Dialogen. — Die rhythmische Form ist für diese Poesie nicht wesentlich. „Denn, heifst es (Staat III, 400), das Wohlgemessene wird dem schö-

nen Vortrage sich anbildend folgen, das Unangemessene aber dem entgegengesetzten, und das Wohlklingende und Mifsklingende gleichermafsen, wenn doch überhaupt Zeitmafs und Gesangweise der Rede und nicht die Rede ihnen folgt. Wohlredenheit und Wohlklang und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit, Alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele und dem wahrhaft gut und schön der Gesinnung nach geordnetem Gemüthe." Das wahrhaft Schöne giebt sich selbst die schöne Form. Die Wahrheit dieses Satzes bestätigen die Werke Platons selbst. Wir begehen daher ein Unrecht an Platon, wenn wir das Poetische in seinen Schriften weniger würdigen, als das Philosophische, wenn wir die dichterische Einkleidung nur als eine anmuthige, aber unnütze Zugabe betrachten. Dann freilich, wenn die einzelnen Schriften durch kein anderes Band zusammenhängen, als dafs sie ein Meister geschaffen und darin die Resultate seiner philosophischen Forschungen niedergelegt hat, müssen wir uns nach einer künstlichen Ordnung umsehen. Mögen wir sie dann nach irgend einem Eintheilungsprincipe ordnen, entweder nach der vermutheten Zeit der Abfassung, oder nach einem vorausgesetzten Systeme, immer zerstören wir das schöne Kunstwerk und gewinnen statt dessen nur eine Materialiensammlung zu einer Biographie Platons oder ein Compendium der platonischen Philosophie in ungewöhnlicher und unbequemer Form. — Die Fähigkeit ein einzelnes Gespräch künstlerisch zu gestalten, gestehen ihm alle Kritiker willig zu; warum sollen wir ihm nicht zugleich die Fähigkeit zutrauen, dafs er es auch verstanden habe, die einzelnen Gespräche unter einander zu einem höhern Kunstganzen zu gestalten? Von dem einfachen sokratischen Dialog, wie ihn schon andere Schüler des Sokrates angewendet hatten, ausgehend, gab er ihm durch die Verbindung mit dem Mimischen eine künstlerische Vollendung. Nach Olympiodoros waren es vorzüglich Aristophanes und Sophron, die er sich zu Mustern nahm (*ἔχαιρε δὲ πάνυ καὶ Ἀριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Σώφρονι, παρ' ὧν καὶ τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη*). Für die Verbindung mehrerer Dialoge, von denen jeder ein Ganzes für sich bildet, zu einem gröfsern Ganzen hatte er ein Vorbild in der Art, wie die Tragiker je drei oder vier Dramen

zu einer Trilogie oder Tetralogie verbanden. Soll er sich doch selbst in seiner Jugend in einer vollständigen tragischen Tetralogie versucht haben und schon im Begriff gewesen sein, sie aufführen zu lassen, als die Bekanntschaft mit Sokrates ihn ernstern Beschäftigungen zuführte (Ael. v. h. II, 30). Hieraus erklärt sich auch, wie aus einem an sich richtigen Gefühl die alten Kritiker auf die freilich beim Platon unpassende Vertheilung seiner Schriften in Trilogien oder Tetralogien kommen konnten. Denn die Vertheilung des tragischen Stoffes in Trilogien oder Tetralogien lag in dem Wesen der Tragödie, die sich aus dem Bacchuschore, worin diese Eintheilung schon im Keime lag, entwickelt hatte. Platon konnte jedoch willkürlich mehr als drei oder vier Dialoge zu einer gröfsern Gruppe vereinigen. Der ganze Cyclus aber bildet in der That eine Art Trilogie, aus drei Gesprächsreihen, deren Anfangs- und Endpunkte auf eine auffallende Weise sowohl durch den Inhalt, als durch ihren künstlerischen Bau sich als solche offenbaren. Der Parmenides eröffnet wie ein euripideischer Prolog das Ganze. Hierauf folgt die erste Reihe: Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias, Ion, Hippias I, Kratylos, Euthydemos, Gastmahl. Die zweite Reihe bilden: Phädros, Philebos, Staat, Timäos, Kritias. Die dritte Reihe besteht aus: Menon, Theätetos, Sophistes, Politikos, Euthyphron, Apologie, Kriton, Phädon. Im Allgemeinen umfafst die erste Reihe die von den andern Kritikern sogenannten sokratischen oder indirecten, die zweite die directen oder constructiven, die dritte die dialektischen und apologetischen Gespräche. Für die erste Reihe ist die Fülle und der Reichthum der äufsern Verzierung charakteristisch. Die Scenerie ist die wechselndste. Ebenso mannigfaltig sind die auftretenden Personen, die alle mit der gröfsten Meisterschaft treu nach der Wirklichkeit gemalt sind. Den Sokrates charakterisirt eine gewisse jugendliche Frische und Munterkeit, die sich zuletzt fast zum kecken Uebermuthe steigert. Im Gastmahle, dem Schlufsgespräche der ersten Reihe, vernehmen wir zum ersten Male in der Rede des Sokrates die höhere Sprache der Begeisterung für das Gute und Schöne. Der Phädros, das einleitende Gespräch des zweiten Theiles,

schliefst sich in seinem ersten Abschnitte in Ton und Gedanken an das Gastmahl an, indefs der zweite Abschnitt zu dem Folgenden hinüberleitet. Im Allgemeinen tritt in der zweiten Reihe die Form gegen den Inhalt mehr zurück; die mimische Einkleidung ist einfacher, die Scenerie minder wechselnd, die mithandelnden Personen minder zahlreich und weniger individualisirt. Nur der Eingang des Staates zeigt, wie Schleiermacher richtig bemerkt, noch einmal die alte Pracht und Mannigfaltigkeit, die jedoch schon mit dem Ende des ersten Buches gänzlich verschwindet. Auch die Methode ändert sich. Das Polemische ist dem Didaktischen untergeordnet; es ist nicht mehr allein auf die Widerlegung des Falschen, sondern vorzüglich auf die Ermittlung des Wahren abgesehen. In der ersten Hälfte der dritten Reihe ist ebenfalls das Stoffliche bei weitem überwiegend; der äufsern Form ist mindere Sorgfalt geschenkt. Sprache und Methode unterscheiden sich im Sophistes und Politikos, wo nicht Sokrates, sondern der Eleate das Wort führt, wesentlich von den andern Gesprächen. Der Euthyphron, den Uebergang zu der zweiten Hälfte bildend, nähert sich wieder mehr der sokratischen Art, die in der Apologie und im Kriton in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit erscheint, und im Phädon, dem Schlufsgespräche, sind alle Töne zu einer kunstvollen Harmonie verbunden.

Aus der Betrachtung des einfach schönen Baues des ganzen Cyclus und der symmetrischen Ordnung der Theile, gewifs nicht das Werk des Zufalls, da die drei Hauptreihen selbst ihrem äufseren Umfange nach in einem richtigen Verhältnisse stehen, lassen sich auf eine leichte Weise die entgegengesetzten Ansichten der verschiedenen Kritiker über die Stellung und Bedeutung der hervorragendsten Gespräche vermitteln. Wir erkennen, wie es Schleiermacher richtig gefühlt hat, dafs der Phädros, Protagoras und Parmenides einleitende Gespräche sind; nur weil er den Bau des Ganzen nicht ahnte, hat er es darin verfehlt, dafs er alle drei als Einleitungen des Gesammtsystems hinter einander folgen läfst, indefs nur der Parmenides das Ganze, der Protagoras den ersten, der Phädros den zweiten Theil einleitet. — Die Stellung des Phädros hat zuerst Socher

richtig erkannt; nur hätte er ihn nicht zum Eröffnungsprogramm der Akademie, sondern zur Einleitungsschrift in die eigentliche platonische Lehre, wie sie der zweite Theil giebt, machen sollen. — Ganz richtig hat Schleiermacher auch die analoge Beschaffenheit des Gastmahls und Phädons erkannt; nur fehlt er wieder darin, dafs er sie ihrer Aehnlichkeit wegen unmittelbar verbindet, worin ihm auch Hermann und Steinhart gefolgt sind. Sie beziehen sich auf einander als Schlufsgespräche, und wenn der Kritias vollendet worden wäre, so würden diese drei Gespräche in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander gestanden haben, wie die einleitenden. — Socher hat richtig die Sophistengespräche neben einander gestellt; doch liegt der Grund ihrer Aufeinanderfolge nicht darin, dafs es Platon zu einer gewissen Zeit für nöthig gehalten habe, gegen die Sophisten zu kämpfen; denn als Platon auftrat, war ihr Ansehen in der öffentlichen Meinung schon so gesunken, dafs es keines Kampfes mehr gegen sie bedurfte, sondern der Grund liegt in der künstlerischen Anlage des Cyclus, die es nöthig machte, dafs Sokrates im Kampfe gegen die Sophisten dargestellt würde. — Auf die Aehnlichkeit zwischen dem Protagoras und Euthydemos, den Gesprächen, die die Kämpfe gegen die Sophisten einleiten und schliefsen, hat Steinhart aufmerksam gemacht, und in dieser Verwandtschaft beider liegt auch wohl der Grund, dafs sie Hermann als Zwillingsgeschwister neben einander stellt. — Die Nachbarschaft des Gastmahls und Phädros erweist die Kritik Hermanns als richtig, wir werden jedoch später nachweisen, dafs der Phädros auf das Gastmahl, nicht umgekehrt, wie Hermann will, folgen mufs. Sie sind nicht Nachbarn als Erzeugnisse derselben Bildungsstufe Platons, sondern weil ihre Stellung im Cyclus sie unmittelbar nach einander entstehen liefs, und weil ihre Bedeutung in demselben ihren verwandten Charakter bedingte. — Auf die Beziehungen zwischen den Gesprächen der ersten und dritten Reihe habe ich schon oben aufmerksam gemacht. Es wird sich später ergeben, dafs in der That der Protagoras und Gorgias mit dem Menon, der Kratylos mit dem Theätet, der Euthydemos mit dem Sophistes und Politikos in einer gewissen Correspondenz stehen, ganz so

wie das Gastmahl mit dem Phädon; doch dürfen wir sie nicht deshalb mit den neuesten Kritikern in unmittelbare Verbindung bringen. — Wenn sich so die Ergebnisse anderer Forscher, zu denen sie auf ganz andern Wegen gelangt sind, theils in ihrer Wahrheit bestätigen, theils in ihrer Irrthümlichkeit leicht erklären lassen, so ist dies gewifs ein nicht geringer Beweis der Richtigkeit unserer Anordnung.

Wir sehen in der Mehrzahl der platonischen Schriften ein Ganzes, das nach einem bestimmten Plane geordnet ist. Den leitenden Faden finden wir in der idealen Lebensdarstellung des Sokrates. Dieser Faden ist weder ein so enger wie der des steifen Schematismus Schleiermachers, wonach sich nur eine Auswahl von Schriften in ein systematisches Lehrbuch der Philosophie vereinigt, noch ein so lockerer, wie der Hermanns, der alles nach einander Entstandene als zusammengehörig zusammenfafst. — Die Umwandlung des wirklichen Sokrates in den idealen konnte weder zu Lebzeiten desselben, noch unmittelbar nach seinem Tode erfolgen; die Idealisirung des Sokrates war vielmehr die Frucht der Ideenlehre selbst; und somit dürfen wir die Ausführung des Planes, uns mit dem Ideal des Philosophen das Ideal der Philosophie zu geben, nur in die Zeit versetzen, in welcher Platon seine Lehre schon völlig ausgebildet hatte. Er mufs selbst schon alle Bildungsstufen durchgemacht und sich ein festes System der Philosophie gebildet haben, und das kann zu keiner andern Zeit gewesen sein, als wo er sich auch für hinlänglich befähigt hielt, als Lehrer der Philosophie in der Akademie aufzutreten. Damit soll freilich nicht gesagt werden, dafs Platon von der Zeit an in seiner Entwickelung still gestanden habe; seine Schriften selbst sind Zeugen seiner innern Fortbildung. Die schriftstellerische Hauptthätigkeit Platons beginnt also ungefähr gleichzeitig mit seiner Lehrthätigkeit, und das spricht er auch deutlich im Phädros aus, wo er sich weitläufig über das Verhältnifs des Lehrers und Schriftstellers ausläfst. Er ordnet die Schriftstellerei der Lehrthätigkeit unter. Gleicht der Lehrende dem Landmanne, der nach den Vorschriften des Landbaues den Samen in den gehörigen Boden säet und zufrieden ist, wenn, was er gesäet, im achten Monat seine Vollkommenheit erlangt; so gleicht der Schrei-

bende demselben Landmanne, der zum Spiele oder zu festlichen Gelegenheiten sich ein Adonisgärtchen anlegt, das schon in acht Tagen in die Höhe schiefst. Als seinen eigentlichen Beruf betrachtet er den lebendigen Unterricht, das Schreiben aber als eine Erholung nach der ernsten Beschäftigung des Lehrens und als ein Mittel zur Erinnerung für ihn selbst und für jeden, der derselben Spur nachgeht. Wie ernst es Platon selbst mit dem Schreiben, trotzdem, dafs er es gegen das Lehren nur ein Spiel nennt, genommen habe, erkennen wir aus der Stelle im Phädros (S. 277), wo es heifst: „Ehe nicht Jemand die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt, worüber er redet und schreibt, es an sich vollständig zu erklären im Stande ist, und nachdem er es erklärt, auch wieder in seine Unterarten bis zum Untheilbaren zu theilen, und ebenso auch mit der Seele Natur bekannt ist, die einer jeden angemessene Art der Rede herauszufinden versteht, und sie dann so ordnet und ausschmückt, dafs er bunten Seelen bunte und wohllautende Reden giebt, einfachen aber einfache; ehe wird er noch nicht vermögend sein, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu behandeln.“ — Indem Platon solche Anforderungen an den Lehrer und Schriftsteller stellt, spricht er das Verdammungsurtheil aus über alle unreifen Versuche im Lehr- und Schriftfach und also auch über den Phädros selbst, das Gespräch, worin er obigen Grundsatz äufsert, wenn die Meinung Schleiermachers wahr wäre, dafs der Phädros Platons erstes, unvollkommenes Jugendwerk gewesen, und über einen grofsen Theil seiner andern Schriften, die er, nach Hermanns und anderer Kritiker Meinung, während seiner Studienjahre nur geschrieben, um sich selber erst über die von aufsen empfangenen Ideen klar zu machen. Mit Recht klagt Platon, dafs die Schriften stumm sind und unfähig sich zu vertheidigen; könnten sie reden, sie würden zuerst gegen die Beschuldigungen ihrer eigenen Erklärer protestiren, die sie für unreife Schülerarbeiten und oberflächliche Versuche eines Anfängers ausgeben, der über Dinge geschrieben, deren Beschaffenheit er selber noch nicht deutlich erkannt hat. — Alle Spuren in den Dialogen unseres Cyclus, die zur Ermittelung der Zeit ihrer Abfassung dienen können, führen auf die Zeit nach der Gründung der Akademie, d. h. nach 389, und nur

durch Mifsverständnifs und gewaltsame Deutung hat man Gespräche wie Menon, Theätet u. a. in eine frühere Zeit zu verlegen versucht. — Durch unsere Annahme, dafs die Hauptschriften Platons in sein reifes Mannesalter nach Abschlufs seiner Bildung zum Philosophen fallen, entgehen wir der leidigen Nothwendigkeit, uns mit andern Kritikern den Platon theils als einen jungen, kecken Literaten zu denken, der ohne Bedenken noch lebende, durch ihr Alter und ihre Verdienste ehrwürdige Männer angreift und verspottet und dabei so indiscret ist, das nicht einmal unter seinem, sondern unter seines noch lebenden Lehrers Namen zu thun, obgleich dieser, als er den in dieser Hinsicht noch sehr zahmen Lysis gelesen hatte, schon dagegen protestirt haben soll; theils als einen altklugen Publicisten, der als ein unerfahrener Jüngling schon ältern und erfahrnern Staatsmännern den Text liest und auf eine ziemlich ungeschickte Weise, daher auch ohne Erfolg, gegen die Ankläger seines Lehrers zu dessen Vertheidigung loszieht; theils endlich als schreiblustigen Touristen, der auf seinen Reisen jede philosophische Merkwürdigkeit, die ihm aufstöfst, gleich auf der Stelle in der ihm geläufigen Form des sokratischen Dialogs zu Papier bringt. — Als Platon seine Gespräche schrieb, sind wahrscheinlich die meisten Personen, gegen die er mit Nennung ihres Namens polemisch auftritt, nicht mehr am Leben gewesen. Seine noch lebenden Zeitgenossen, gegen die sich sein Kampf richtet, wie etwa Aristippos und Antisthenes, nennt er nicht bei Namen, bezeichnet sie aber so, dafs sie von den damaligen Lesern gewifs leicht erkannt werden konnten. Eine Ausnahme mag er mit solchen gemacht haben, die ihn zuerst persönlich angegriffen hatten, und das scheint mit Lysias und seiner Rednerschule der Fall gewesen zu sein.

Bei der Bestimmung der Zeit, in welcher ein platonisches Gespräch gehalten wurde, kommt es vor Allem darauf an, aus dem Totaleindruck, den die Hauptperson, Sokrates, auf uns macht, zu entscheiden, ob wir die Zeit des Gespräches in die früheren oder späteren Lebensjahre desselben zu setzen haben, und damit müssen wir die sonstigen historischen Beziehungen in Einklang zu setzen suchen. Bei einem solchen Verfahren heben sich alle chronologischen Schwierig-

keiten in Betreff der Nebenpersonen und der historischen Voraussetzungen und Anspielungen in der Regel sehr leicht und es ergiebt sich, dafs die Beschuldigungen alter und neuer Kritiker, als hätte sich Platon die schlimmsten Anachronismen erlaubt, meist auf Mifsverständnissen beruhen. Eine einzige Ausnahme bildet der Menexenos. Hier hat Platon so aller geschichtlichen Wahrheit gespottet, dafs er Sokrates von der Aspasia noch bei Lebzeiten des Perikles eine Rede einstudiren läfst, in der schon des antalkidischen Friedens Erwähnung geschieht, der 42 Jahre nach dem Tode des Perikles und 12 Jahre nach dem des Sokrates fällt. Aus dieser gewifs absichtlichen Verwirrung der Zeiten, die, wie sich später zeigen wird, in der scherzhaften und satirischen Tendenz der ganzen Schrift ihren Grund hat, geht gerade deutlich hervor, dafs Platon in seinen ernsten Schriften, welche Theile des Cyclus bilden, es auch mit der Chronologie ernst genommen habe. Die wenigen Anachronismen, die sich in diesen finden, betreffen meist blofs Beispiele und Belege zu Behauptungen, die er seinen Personen in den Mund legt. Weil er gerade diese und keine andern aus früherer Zeit für seinen Zweck passend hielt, hat er die historische Wahrheit der poetischen geopfert und es wäre pedantisch, ihm daraus ein Verbrechen zu machen. Je später hinaus wir übrigens die Schriften Platons rücken, desto weniger auffallend mufsten seinen damaligen Lesern solche Anachronismen sein.

Zuletzt ist noch die Frage zu beantworten, wie es gekommen, dafs die natürliche Ordnung der Gespräche verloren gegangen ist. Platon glaubte durch ihre äufsere Einkleidung hinlänglich dafür gesorgt zu haben, dafs ihr natürlicher Zusammenhang immer erkannt würde; wobei wir jedoch nicht vergessen dürfen, dafs Platon zunächst für seine Zeitgenossen geschrieben, denen noch alle geschichtlichen Beziehungen, auf die sich die äufsere Einkleidung gründet, bekannt sein mufsten. Er bedachte wahrscheinlich nicht, dafs schon den nächsten Generationen manche historische Specialitäten entschwunden sein würden, wodurch nothwendig Zweifel entstehen müfsten, in welche Zeit dieses oder jenes Gespräch zu versetzen sei. Möglich auch, dafs er in den letzten Jahren seines Lebens durch eine abermalige Redaction

seiner Gesammtschriften nicht blofs für die Feile und Verbesserung des Einzelnen, sondern auch dafür sorgen wollte, dafs ihre Echtheit und ihre Ordnung für immer festgestellt würde, und dafs er nur durch den Tod daran gehindert wurde. Darauf deutet die Notiz des Dionysios von Halikarnafs (de comp. p. 406. Schaef.): *ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα ἔτη γεγονώς.* Die Zeitfolge, in welcher die Schriften veröffentlicht wurden, konnte keinen sichern Mafsstab ihrer natürlichen Aufeinanderfolge abgeben. Theils hing die Veröffentlichung selbst von Zufälligkeiten ab, theils mochte eine augenblickliche Stimmung oder ein äufserer Umstand ihn veranlassen, ein Gespräch, das in der Reihenfolge einen späteren Platz einnimmt, früher auszuarbeiten, oder später ergänzend ein Gespräch in eine frühere Gesprächsreihe einzuschieben. Nach dem Kataloge des Aristophanes von Byzanz sind der Sophistes und Politikos früher verfafst worden als der Theätet, obgleich sie sich als Fortsetzungen des letztern zu erkennen geben, und die Abfassungszeit des Kratylos, der nach seiner äufsern Einkleidung der ersten Gesprächsreihe des Cyclus angehört, fällt nach Aristophanes in die spätere Lebenszeit Platons. Gröfsere Werke, wie Staat, Timäos und Kritias, hat er wohl auch nicht unmittelbar hinter einander geschrieben. In die Zwischenzeit kann die Abfassung einzelner kleinerer Schriften gefallen sein. Endlich mufsten auch Schriften, wie der Menexenos und die Gesetze, die nicht zum Cyclus gehören, die Ordnung unterbrechen. Besäfsen wir daher von jeder Schrift die bestimmte Notiz, wann sie erschienen, so würde eine chronologische Anordnung nach diesen Notizen immer noch nicht die natürliche Ordnung der Schriften geben, wiewohl ein solches Verzeichnifs immer ein sehr wichtiges Hülfsmittel wäre, diese Ordnung herzustellen; wie wir deshalb auch die Notiz des Diogenes über die aristophanische Anordnung nicht so gering anschlagen dürfen, wie die neuesten Kritiker. Hierzu kommt noch, dafs schon zu Platons Lebzeiten und mehr noch nach seinem Tode, besonders als man in Alexandrien und Pergamum die Werke der ältern Schriftsteller zu sammeln anfing und die Anfertigung von Schriften unter berühmten Namen zum ein-

träglichen Gewerbe wurde, eine Menge pseudo-platonischer Schriften für echte gehalten und als solche aufgeführt wurden. Schon das Alterthum hat die Unechtheit einiger erkannt; aber erst die neuere Kritik hat die Schriften Platons von diesen Eindringlingen gänzlich befreit. So mufste natürlich die wahre Anordnung immer mehr verwischt werden, zumal schon die Schüler Platons und vor Allen Aristoteles sich mehr um den philosophischen Inhalt, als um die poetische Form der Schriften kümmerten. Ueberhaupt scheint man bei Lebzeiten Platons seine literärischen Leistungen weniger beachtet zu haben, als nach seinem Tode, wenn es wahr ist, was Aristides (I, p. 549 Dind.) sagt: *Πλάτωνος οὐ πολὺς ἦν λόγος ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον προὔβη ἡ δόξα.* Als daher Aristophanes von Byzanz es, wie es scheint, zuerst unternahm, die Schriften chronologisch zu ordnen, fand er so wenig Spuren ihrer Entstehungszeiten, dafs er die meisten ungeordnet lassen mufste und nur die letzten, von denen sich noch Ueberlieferungen erhalten hatten, in eine Art von Ordnung bringen konnte.

Indem wir nun zur Betrachtung der einzelnen Gespräche übergehen, bemerken wir, dafs es hier nur unsere Aufgabe ist, auf den philosophischen Inhalt so weit einzugehen, als es zum Nachweis des innern Zusammenhanges der Gespräche nöthig ist; eine erschöpfende Auseinandersetzung der philosophischen Bedeutung eines jeden Gespräches darf also hier nicht erwartet werden, noch viel weniger eine Kritik der platonischen Philosophie.

---

# Erster Theil.

## Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit.

### 1. Parmenides.

Die Reihe der Gespräche, die den sokratischen Cyclus bilden, beginnt mit dem Parmenides. Es ist dasjenige Gespräch, in welchem Sokrates, fast noch ein Jüngling, zum ersten Male auftritt. — Viele Schwierigkeiten hat den Kritikern die historische Grundlage des Dialogs gemacht. Platon läſst in demselben den Sokrates mit Parmenides und Zenon, als sie sich einst zu den groſsen Panathenäen nach Athen begeben hatten, zusammenkommen und erwähnt dieser Zusammenkunft auch im Theätet und Sophistes. Dagegen bemerkt Athenäos (XI, 505, F.): *Παρμενίδῃ μὲν γὰρ καὶ ἐλθεῖν εἰς λόγους τὸν τοῦ Πλάτωνος Σωκράτην μόλις ἡ ἡλικία συγχωρεῖ· οὐχ ὡς καὶ τοιούτους εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι λόγους.* Es kommt darauf an, ob wir dem Platon oder dem Athenäos mehr glauben sollen. Sokrates sei noch sehr jung gewesen, heiſst es im Parmenides (S. 127). Neben dem sehr jungen Sokrates war aber bei der Unterredung noch ein Jüngerer, Aristoteles, der später zu den Dreiſsigen gehörte. Sokrates hat schon über die Ideen nachgedacht; er unterhält sich schon mit seinen Altersgenossen über philosophische Gegenstände, sucht schon zu bestimmen, was schön ist und gerecht und so jeden andern Begriff (Parm. S. 135). Er kann also unmöglich in einem so zarten Alter gewesen sein, wie wir

nach Tennemann, der das Gespräch Olymp. 80 (460 v. Chr.) setzt, annehmen müſsten; denn da nach der gewöhnlichen Annahme Sokrates Geburt Olymp. 77, 4 (469 v. Chr.) fällt, so wäre er damals erst 9 Jahre alt gewesen. Wahrscheinlicher nimmt Socher an, Aristoteles sei etwa 20, Sokrates etwa 25 Jahre alt gewesen. Dann fiele das Gespräch Olymp. 84 (444 v. Chr., nicht wie Socher annimmt, 435). Beachten wir aber, daſs Parmenides zu den groſsen Panathenäen gekommen und daſs dieses Fest jedes dritte Jahr der Olympiaden gefeiert wurde, so müssen wir vielmehr entweder Olymp. 83, 3 (446), oder Olymp. 84, 3 (442) die Zusammenkunft annehmen, also im 24. oder 28. Lebensjahre des Sokrates. Die erstere Annahme hat die gröſsere Wahrscheinlichkeit für sich, weil sie besser zu der Bemerkung Platons paſst, Sokrates sei damals noch sehr jung gewesen. Damit stimmt auch die Notiz bei Synesios (Calv. enc. 17): *οὐ μὴν οὐδὲ Σωκράτης πω τότε φαλακρὸς ἦν, πέντε καὶ εἴκοσιν ἔτη γεγονὼς, ὁπηνίκα Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἧκον Ἀθήναζε, ὡς Πλάτων φησὶ, τὰ Παναθήναια θεασόμενοι*, zumal wenn wir mit Böckh das Geburtsjahr des Sokrates Olymp. 77, 2 (471) ansetzen wollten. Noch früher, etwa Olymp. 82, 3 oder 81, 3, die Zusammenkunft zu setzen, verbietet die Rücksicht auf Aristoteles, der alsdann zu jung erschiene, um auf des Parmenides Fragen antworten zu können, und auf Pythodoros, der dann schwerlich mehr dem Antiphon das Gespräch hätte mittheilen können. Halten wir also das Jahr 446 fest, so muſste Parmenides, der, wie Platon bemerkt (S. 127), damals 65 Jahre alt war, 511 geboren sein. Aber dann konnte er unmöglich ein Schüler des Xenophanes gewesen sein, wenn die Angabe des Apollodoros, Xenophanes sei Olymp. 40 (620) geboren, wahr ist; denn Xenophanes wäre dann bei der Geburt des Parmenides schon 109 Jahre alt gewesen. Indeſs besitzen wir auſser der Angabe des Apollodoros noch eine andere des Timäos, die beide als die ältesten Zeugnisse über die Lebenszeit des Xenophanes, aus denen alle spätere Angaben geflossen sein mögen, Clemens Alex. (Strom. I. p. 301, C.) erhalten hat: *τῆς Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὅν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, Ἀπολλόδωρος δὲ κατὰ*

*τὴν τεσσερακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου καὶ Κύρου χρόνων.* Halten wir uns an den ältern und zuverlässigern Timäos, da des Apollodoros vewirrte Angabe: Xenophanes, Olymp. 40 geboren, habe bis zu den Zeiten des Dareios und Kyros gelebt, sich selber richtet, so hat Xenophanes sicher noch gelebt, als Hieron in Syrakus zu regieren anfing, Olymp. 76 (476). War Parmenides 511 geboren, so war er 476 35 Jahre alt, was auch mit der Angabe des Eusebius stimmt, der die Blüthe des Parmenides Olymp. 81 (454) setzt. Er konnte also ganz wohl noch ein Schüler des Xenophanes gewesen sein und doch 446 nach Athen kommen und sich mit Sokrates unterhalten.

Eine andere Frage ist, ob er auch wirklich nach Athen gekommen. Wir haben hierüber nur Platon zum Gewährsmann. Hingegen wissen wir aus Plutarch (Pericl. 154), dafs Zenon nach Athen gekommen und dafs ihn Perikles gehört habe: *διήκουσε δὲ Περικλῆς καὶ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου πραγματευομένου περὶ φύσιν ὡς Παρμενίδης;* und auch Platon erwähnt (Alk. I, S. 119), dafs Pythodoros, der Sohn des Isolochos, und Kallias, der Sohn des Kalliades, jeder dem Zenon hundert Minen für den Unterricht bezahlt haben. Höchst wahrscheinlich hat Parmenides den Zenon auf dieser Reise begleitet aus Zuneigung zu dem geliebten Zögling, weshalb, wie Platon andeutet, (S. 127), Zenon dafür gegolten hat, des Parmenides Liebling (*παιδικά*) gewesen zu sein; daher auch der gewifs ungerechte Vorwurf des Athenäos, dafs Platon ohne Noth den Zenon in übeln Ruf habe bringen wollen. Dafs Perikles nicht auch den Parmenides hörte, kam daher, weil Parmenides seines hohen Alters wegen sich nicht mehr öffentlich hören liefs, was Platon ausdrücklich bemerkt (S. 136). Ob aber Parmenides bei seiner Anwesenheit in Athen sich wirklich mit Sokrates unterhalten hat, oder ob es Platon blos fingirt, das läfst sich freilich nicht ermitteln. Dafs Sokrates einer Unterredung im Theätet (S. 183) und im Sophistes (S. 217) erwähnt, macht es wahrscheinlich, es sei eine ziemlich verbreitete Sage gewesen, Parmenides habe in einer Unterredung mit dem noch sehr jungen Sokrates schon den künftigen Philosophen in ihm erkannt, habe ihn ermuntert und ihm selbst Anleitung gegeben, sich in der dialektischen Kunst

zu vervollkommnen. Dafs aber Platon die Unterredung nicht so, wie sie wirklich gehalten worden, wiedergiebt, kann ihm nur ein Athenäos zum Vorwurf machen.

Platon läfst, wie er es häufig thut, das Gespräch nicht unmittelbar von den Betheiligten halten, sondern von einem gewissen Kephalos aus Klazomenä erzählen, der es von Antiphon, einem Halbbruder des Glaukon und Adeimantos, gehört, dem es wieder Pythodoros, der bei dem Gespräche gegenwärtig gewesen, mitgetheilt hatte. Auch hier hat die Chronologie den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Schleiermacher will den Kephalos aus Klazomenä durchaus mit dem Kephalos aus Syrakus, dem Vater des Lysias, den Platon im Staat vorführt, identificiren. Es ist jedoch schon von Andern die Unmöglichkeit nachgewiesen worden. Schon dafs beide Kephaloi so ganz verschiedenen Charakters sind, beweist gegen ihre Identität. Der im Staate ist ein gemüthlicher Alter, der gern mit Bekannten von seinen häuslichen Verhältnissen plaudert, allerhand Anekdoten anzubringen weifs und sich, sobald von ernsten philosophischen Dingen die Rede ist, unter einem Vorwande aus dem Staube macht. Unser Kephalos zählt an den Fingern eine lange philosophische Unterredung, die er angehört, her und noch dazu eine, die ihrem gröfsern Theile nach aus den spitzfindigsten dialektischen Schlüssen besteht. Platon ist sonst Meister in der Charakteristik der Personen, und wenn dieselbe Person in verschiedenen Gesprächen vorkommt, so bleibt er sich auch in ihrer Charakteristik treu. Man vergleiche den Apollodoros im Gastmahl mit dem Apollodoros im Phädon, den Phädros im Gastmahl mit dem Phädros im gleichnamigen Gespräche. Nur hier sollte Platon eine und dieselbe Person so widersprechend gezeichnet haben? Schon deshalb würde ich, selbst wenn unser Text statt Kephalos aus Klazomenä Kephalos aus Syrakus böte, doch beide Kephaloi nicht für identisch halten. Nun aber heifst es ausdrücklich, er sei aus Klazomenä nach Athen gekommen, nicht wie Kephalos aus Syrakus, um sich in Athen häuslich niederzulassen, sondern wohl nur in Geschäften oder zum Besuch, denn er erwähnt noch einer frühern Reise, die er vor vielen Jahren schon gemacht. Gewifs war er eine in Athen und

besonders im Kreise der platonischen Familie, vielleicht gerade seines Interesses für Sokrates wegen, gern gesehene Persönlichkeit, wie wir dies aus der herzlichen Begrüſsung der Brüder Glaukon und Adeimantos erkennen. Steinhart sieht in ihm nach Proklos eine allegorische Person, welche die durch Anaxagoras mit dem Eleatismus vermittelte ionische Naturphilosophie darstellen soll. Wollte man solche spielende Allegorien dem Platon zutrauen, so könnte man gewiſs nicht minder sinnreich deuten: Platon habe den Kephalos aus Klazemenä zum Erzähler gemacht, weil er damit das Gespräch Parmenides als den Anfang, das Haupt, die *κεφαλή*, der ganzen klangreichen Rede vom Sokrates habe bezeichnen wollen, da er ja selbst im Phädros sagt (S. 264), eine Rede dürfe wie ein lebendes Wesen nicht ohne Haupt, Rumpf und Füſse sein.

Ein anderer Einwand Schleiermachers ist: „Kephalos sei auch ein anderer, weit jüngerer gewesen, wie soll ein jüngerer Bruder Platons dieses Gespräch unmittelbar und noch als heranwachsender Knabe von einem Ohrenzeugen gehört haben, dessen Liebling er gewesen zu sein scheint, und der dennoch zur Zeit der frühen Jugend des Sokrates schon ein Mann war?“ — Um diesem Einwande zu begegnen, ist es nöthig, das Verhältniſs des Glaukon, Adeimantos und Antiphon zu Platon festzustellen. Die beiden ersten kommen auch im Staat vor, wo sie ausdrücklich als Söhne des Ariston bezeichnet werden (Staat II, 368); Glaukon auch im Gastmahl. Daſs Platon einen Bruder Glaukon hatte, wissen wir aus Xenophon (Mem. III, 6, 1), und seines Bruders Adeimantos erwähnt er selbst in der Apologie (S. 34). Von Antiphon ist nirgends sonst als hier die Rede. Schleiermacher erkennt in Glaukon und Adeimantos im Staat die Brüder Platons; in den beiden Brüdern aber unseres Gespräches sieht er ältere Verwandte Platons, und zwar vermuthet er, Glaukon, der mütterliche Groſsvater Platons und Bruder des Kalläschros, habe noch einen Bruder Adeimantos gehabt. Bekommt Platon so von Schleiermacher einen Groſsoheim, von dem weder er selbst, noch sonst Jemand etwas weiſs, so hat Hermann, um seine Vermuthung über die Zeit, in welche er das Gespräch von dem

Staat verlegt, zu begründen, sich genöthigt gesehen, dem Platon eine ganze Sippschaft zuzulegen, bestehend aus zwei Groſsoheimen mütterlicher Seite, Ariston und Pyrilampes, und deren Kindern, Glaukon, Adeimantos und Antiphon. Trotzdem ist es ihm nicht gelungen, alle chronologische Schwierigkeiten hiermit zu heben; denn Steinhart, der sonst Hermanns Annahme beipflichtet, bemerkt mit Recht, daſs, wenn, wie doch klar zu sein scheint, das letzte Zusammentreffen des Kephalos mit den drei Oheimen Platons zu Athen erst nach dem Tode des Sokrates anzunehmen ist, diese schon hochbejahrte Männer gewesen sein müſsten, wovon wir aber im Gespräch keine Andeutung finden; vielmehr müssen wir uns den Antiphon, den rüstigen Reiter, als einen Mann in den besten Jahren denken. — In solchen Fällen, wie der vorliegende, thut die Kritik immer am besten, wenn sie bescheiden der Tradition folgt. Das ganze Alterthum hat in Glaukon und Adeimantos sowohl hier, wie im Staat, die Brüder Platons gesehen. Plutarch bemerkt ausdrücklich (de frat. am. c. 12): *Πλάτων τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὰ κάλλιστα τῶν αὑτοῦ συγγραμμάτων θέμενος ὀνομαστοὺς ἐποίησε, Γλαύκωνα μὲν καὶ Ἀδείμαντον εἰς τὴν Πολιτείαν, Ἀντιφῶντα δὲ τὸν νεώτατον εἰς τὸν Παρμενίδην.* Proklos sagt Aehnliches. Freilich meint Schleiermacher, beide hätten ihre Nachrichten über Platons Familie aus Platon selbst geschöpft; woher sollten sie sie aber besser schöpfen? Auch Aristides (II, p. 73, ed. Jebb.) sagt in Beziehung auf den im Staate II, 368 citirten Anfang der Elegien an die Söhne des Ariston: *Παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός*: *ταῦτα λέγει Πλάτων, ὁ τοῦ ἐπιγράμματος μετέχων, δι᾽ ὃν τὸ Ἀρίστωνος γένος θεῖον ὡς ἀληθῶς.* Er, dem die Elegien, aus deren epigrammatischen Zuschrift jener Vers entnommen ist, gewiſs noch vollständig vorlagen, bezeugt uns ausdrücklich, daſs unter den *παῖδες Ἀρίστωνος* auch Platon mitverstanden sei. Freilich kann dann die von Platon erwähnte Schlacht bei Megara, worin sich die Söhne des Ariston ausgezeichnet haben sollen, nicht die von Thukydides (I, 105) erwähnte, die in das Jahr 456 fällt, gewesen sein, sondern sie war eins von den vielen Gefechten in den letzten Jahren des peloponnesischen Krieges. Daſs auch Platon Kriegsdienste gethan,

bezeugen Aelian (v. h. VII, 14) und Diogenes (III, 8), wenn auch, wie Hermann richtig bemerkt, die drei Feldzüge nach Tanagra, Korinth und Delium, die ihm Letzterer nach Aristoxenos zuschreibt, aus denen des Sokrates entstellt und auf Platon übertragen sind. — Halten wir demnach fest, daſs sowohl hier, als auch im Staat Glaukon und Adeimantos die Brüder Platons sind, so dürfen wir ihm auch den Halbbruder Antiphon nicht absprechen. Freilich wissen wir nichts von einer zweiten Ehe der Periktione, der Mutter Platons, aber auf der andern Seite steht einer solchen Annahme auch kein widersprechendes Zeugniſs entgegen. Ob Periktione zu einer zweiten Ehe geschritten sei in Folge des Todes ihres ersten Mannes oder in Folge einer Scheidung, muſs ungewiſs bleiben. Gegen die Vermuthung Tennemanns, daſs Platons Vater frühzeitig gestorben sei, bemerkt Hermann richtig, daſs dies wenigstens noch nicht aus der Aeuſserung Plutarchs (de amore prolis c. 4) folge, daſs Ariston die philosophische Gröſse seines Sohnes nicht erlebt habe. Doch ist ebenso wenig für ein längeres Leben die Wundergeschichte des Appulejus (de hab. doctr. p. 158), wonach Ariston seinen zwanzigjährigen Sohn Platon dem Sokrates zugeführt haben soll, ein glaubwürdiges Zeugniſs. Auffallend ist, worauf schon Hermann aufmerksam macht, daſs Platon seiner mütterlichen Verwandten viel häufiger, bestimmter und geflissentlicher gedenkt, als seiner väterlichen. Daſs sich Platons Eltern selbst einander in verwandtschaftlicher Hinsicht nahe gestanden haben, ist eine bloſse Vermuthung Hermanns. Aber nicht unberücksichtigt darf man den Umstand lassen, daſs Platon seinen ursprünglichen Namen Aristokles, den er von seinem väterlichen Groſsvater hatte, geändert hat. Die Spätern erklärten sich den Namen Platon als einen Beinamen, den er von irgend einer körperlichen oder geistigen Beschaffenheit erhalten und der seinen eigentlichen Namen verdrängt haben soll. Indeſs beweist schon der Komiker Platon, daſs der Name damals nicht ungewöhnlich und also kein bloſser Beiname gewesen sei. Wir glauben gerade hierin die Spur eines bedeutenden Zwiespaltes zwischen der väterlichen und mütterlichen Familie Platons zu finden. — Der zweite Mann Periktionens, Pyrilampes, ist offenbar ein Verwand-

ter von ihr, wie ja Verwandtenheirathen in Athen sehr gewöhnlich waren. Hermann unterscheidet drei Pyrilampes: der eine ist der Sohn des ältern und der Vater des jüngern Antiphons, der schöne und stattliche Mann, den Platon als Oheim des Charmides, des Bruders seiner Mutter, rühmt (Charm. S. 126) und der in der Schlacht bei Delium, 424, verwundet und gefangen wurde (Plut. de daem. Socr. c. 11). Ein zweiter ist der Vater des schönen Demos, den wir aus Platons Gorgias (S. 513), Aristophanes Wespen (V. 98) und aus Lysias (de Arist. bon. c. 25) kennen. Er wird als Freund des Perikles und als passionirter Liebhaber der *ὀρνιθοτροφίας* geschildert (Plut. Per. 13). Ein dritter soll den Thukydides gegen Perikles vor dem Areopag vertheidigt haben. Dafs keiner dieser drei der Gatte der Periktione sein konnte, ist klar. Ich halte mit Schleiermacher und Ast den ersten und zweiten Pyrilampes für eine und dieselbe Person. Dieser Pyrilampes, der Oheim des Charmides und der Periktione, da seine Schwester die Frau des ältern Glaukon, des Vaters des Charmides und der Periktione, war, hatte, wie ich vermuthe, einen ältern Sohn Antiphon und einen jüngern, den schönen Demos. Antiphons Sohn, Pyrilampes, heirathete die Periktione, seine Base, und ihr Sohn, Antiphon, war demnach der Halbbruder Platons. Des alten Pyrilampes kostspielige Liebhabereien vererbten sich auch auf seine Söhne und Enkel. Sein Sohn Antiphon war ein Freund edler Rosse und ebenso dessen Enkel Antiphon, wie dies Platon ausdrücklich bemerkt (Parm. S. 126). Der jüngere Sohn Demos setzte die Liebhaberei für edles Geflügel fort, wie wir dies aus Athenäos (IX, 56) erfahren, und, wie es scheint, haben sie selbst den Glaukon, Platons Bruder, angesteckt, sich solchen Passionen hinzugeben; denn Sokrates sagt im Staate (V, 459) zu Glaukon: „Ich sehe ja in in deinem Hause sowohl Jagdhunde, als auch von dem edeln Geflügel gar mancherlei."

Die Frage ist nun: war es der Zeit nach möglich, wenn wir die Haltung des Gespräches 446 verlegen, dafs Pythodoros, der Ohrenzeuge desselben, dem jüngern Halbbruder Platons, dem Antiphon, das Gespräch mittheilen konnte? Denn dafs Antiphon jünger als Glaukon und Adeimantos und

also auch als Platon gewesen, erkennen wir daraus, daſs Kephalos bei seiner ersten Reise schon die Bekanntschaft des Glaukon und Adeimantos gemacht hatte, während Antiphon damals noch ein Knabe war (Parm. S. 126). Pythodoros, bei dem Parmenides und Zenon während ihrer Anwesenheit in Athen wohnen, heiſst in unserm Gespräche ein Freund des Zenon, und Alkibiades I. (S. 119) wird berichtet, Pythodoros habe dem Zenon hundert Minen bezahlt und sei ganz weise und berühmt geworden (*σοφός τε καὶ ἐλλόγιμος γέγονεν*). Zenon war, als das Gespräch vorfiel, nach der Angabe Platons (S. 127), 40 Jahre alt. Nehmen wir an, Pythodoros sei als Schüler des Zenon etwa 15 Jahre jünger, also 25 Jahre alt gewesen, so war er, als Platon geboren wurde, 429, ungefähr 42 Jahre alt. Antiphon soll ein heranwachsender Knabe (*μειράκιον*) gewesen sein, als er mit Pythodoros viel gelebt habe (S. 126), also gewiſs nicht älter als höchstens 16 Jahre. Gesetzt, Antiphon wäre 10 Jahre jünger als Platon gewesen, so fällt seine Geburt in das Jahr 419 und sein 17. Jahr in das Jahr 403, wo Pythodoros etwa 68 Jahre alt sein konnte. Daſs aber Pythodoros damals noch gelebt habe, können wir fast mit Bestimmtheit behaupten. Pythodoros, sagt nämlich Platon, ist durch den Unterricht des Zenon ganz weise und berühmt geworden, das heiſst, ein Freund der Philosophie und ein angesehener Staatsmann. Das Erstere wird dadurch bestätigt, daſs er noch in seinem hohen Alter Interesse für die Philosophie hat und jenes alte Gespräch jüngern Personen mittheilt; das Letztere ergiebt sich aus seiner langen politischen Laufbahn. Er war beim Ausbruch des peloponnesischen Krieges, 431, Archon (Thuk. II, 2). Im Jahre 426 ward er an Laches Stelle als Anführer der Flotte nach Sicilien geschickt (Thuk. III, 115) und auch im folgenden Jahre befehligte er daselbst (Thuk. IV, 2), wurde aber 424, als er nach Athen zurückkehrte, mit Verbannung bestraft, weil er Sicilien nicht unterworfen (Thuk. IV, 64). Seinen Namen finden wir unter denen, die das Friedensbündniſs mit Sparta schlossen und den Friedenseid leisteten (Thuk. V, 19; 24). Im Jahre 414 befehligte er wieder an der lakonischen Küste ein athenisches Heer (Thuk. VI, 105). Der Pythodoros, der von Diogenes (IX, 54) als einer der Vierhundert und als Anklä-

ger des Protagoras genannt wird, mag, wie Hermann meint, nicht der unsere, sondern der Sohn des Polyzelos gewesen sein, indeſs ist der Archon des Jahres 404 gewiſs der unsere, da schon die Alten darauf aufmerksam gemacht haben, daſs der peloponnesische Krieg unter demselben Archon begonnen und geendet habe. Hieraus geht deutlich hervor, daſs Pythodoros ein ziemlich hohes Alter erreicht haben muſs, und daſs es also nicht nach Schleiermachers Meinung des alten Kephalos aus Syrakus bedurfte, das Gespräch als Mittelsperson so weit herabzuleiten. Schleiermacher denkt sich das Verhältniſs zwischen Pythodoros und Antiphon als das eines Liebhabers und Lieblings; doch davon enthält die Stelle Platons keine Andeutung; es heiſst einfach: Antiphon habe Umgang mit Pythodoros gehabt (*πολλὰ ἐντετύχηκε*). Das Verhältniſs mochte ein ähnliches sein, wie das Platons zu Sokrates. Die Bemerkung, daſs Aristoteles nachher zu den Dreiſsigen gehört habe (S. 127), braucht daher auch nicht, wie es Schleiermacher thut, dem Kephalos oder gar dem Platon, der aus seiner Rolle fallend sie in seinem eigenen Namen mache, zuertheilt zu werden, sondern sie kann füglich schon von Antiphon, ja selbst von Pythodoros ausgegangen sein; denn nach unserer Berechnung war es um das Jahr 403, in welches die Mittheilung des Gespräches an Antiphon fällt. — Die Anwesenheit des Kephalos in Athen, bei welcher ihm Antiphon das Gespräch erzählt, muſs wohl 10—15 Jahre später als die Mittheilung des Pythodoros an Antiphon angesetzt werden. Hiermit stimmt auch die Bemerkung des Proklos, daſs die Mittheilung des Antiphon an Kephalos nach dem Tode des Sokrates falle. Denn wenn es von Antiphon heiſst: er habe sich die Unterredung als Knabe zu eigen gemacht, jetzt hingegen beschäftige er sich mit der Pferdezucht, so muſs er damals wohl schon ein selbständiger Mann gewesen sein; auch bewohnt er schon ein eigenes Haus in Melite (S. 126). Wir können uns ihn also etwa als einen angehenden Dreiſsiger denken; denn zu alt dürfen wir ihn auch nicht annehmen, weil er sonst ein so langes Gespräch bei so geringem Interesse für die Philosophie und so groſsem für die Pferdezucht schwerlich würde im Gedächtniſs behalten haben. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir die Mittheilung

an Kephalos nach 390, die Wiedererzählung des Kephalos aber natürlich eine kurze Zeit später setzen. Ist unsere Berechnung richtig, so liefert sie den Beweis, daſs der Parmenides erst nach der Rückkehr Platons von seinen Reisen geschrieben sei, daſs er also nicht, wie die neuesten Kritiker wollen, eine unmittelbare Frucht des Aufenthaltes Platons in Megara sein konnte.

Schleiermacher nimmt an, Kephalos erzähle das Gespräch dem Platon, darum sagt er; „Man erwäge auch dies Wunderliche, daſs Platon, um die Authentie des Gespräches zu erweisen, es von einem Kephalos erzählen läſst, der es selbst wieder von Platons jüngerm Bruder gehört hat, so daſs Platon es weit kürzer haben konnte." Er verkennt hierbei ganz die Manier Platons, der wie überall so auch hier in seinen Schriften sich so viel als möglich zu verhüllen sucht. Kephalos erzählt die Unterredung nicht dem Platon in Athen, sondern einem oder mehrern seiner Freunde in Klazomenä. Ich schlieſse dies aus den Anfangsworten: *ἐπειδὴ Ἀθήναζε οἴκοθεν ἐκ Κλαζομενῶν ἀφικόμεθα.* Hätte Platon andeuten wollen, daſs es Kephalos in Athen erzähle, so würde es blos geheiſsen haben: *ἐπειδὴ οἴκοθεν ἐκ Κλ. ἀφικόμεθα*, ganz so wie Sokrates seine Erzählung im Charmides beginnt: *ἧκον τῇ προτεραίᾳ ἑσπέρας ἐκ Ποτιδαίας.* Platon hätte es freilich kürzer haben können, wenn er sich von seinem Bruder das Gespräch erzählen lieſs; aber er wäre dann ganz von seiner gewöhnlichen Art abgewichen, wenn er das Gespräch etwa so begonnen hätte: „Folgende Unterredung zwischen Parmenides und Sokrates verdanke ich der Mittheilung meines Bruders Antiphon." Aehnlich wie im Parmenides läſst Platon im Gastmahl die Unterredungen den Apollodoros seinen Freunden erzählen, der, ehe er die Erzählung beginnt, bemerkt, er habe noch Alles gut im Gedächtnisse, weil er es vor Kurzem dem Glaukon erzählt habe. Auch dort hätte Platon das Gespräch sich gleich von seinem Bruder Glaukon erzählen lassen können, wenn er nicht eben wie hier seine Gründe hatte, die Sache so darzustellen, wie er es gethan. Verhüllt er nämlich auch seine Persönlichkeit, so läſst er dennoch dadurch, daſs er im Parmenides wie im Gastmahl seine Brüder einmischt, seine Autorschaft auf eine feine Weise durchschimmern. Zugleich

mufs es als ein feiner Zug anerkannt werden, dafs er die alte Tradition von des Sokrates Unterredung mit Parmenides, gleichsam von seiner Weihe zum Philosophen, in seiner eigenen Familie einheimisch sein läfst. Das Interesse für Sokrates ist so gewissermafsen ein Familiengut; selbst dasjenige Familienglied, das sich später der Philosophie gänzlich entfremdet und der Pferdezucht gewidmet hat, bewahrt doch noch immer treu im Gedächtnisse, was ihm als Knaben über Sokrates mitgetheilt worden.

Ist der Parmenides dasjenige Gespräch, in welchem Sokrates zuerst auftritt, so mufs es nach unserm oben ausgesprochenen Grundsatze den Cyclus eröffnen. Indem man diese Stellung verkannt hat, hat man auch die Bedeutung des Gespräches verkannt und viel Wunderliches über dasselbe vorgebracht. — Platon läfst den Sokrates selbst seinen frühesten Entwicklungsgang im Phädon schildern (S. 100). Sein philosophischer Trieb richtete sich zuerst auf die Betrachtung der Dinge, aber unbefriedigt von der empirischen Naturphilosophie der Ionier und der rationellen des Anaxagoras, erkannte er, dafs die Wahrheit nicht in den Dingen, sondern in den Ideen liege. „Ich nehme, sagt er, einfach ein Schönes, Grofses u. s. w. an, weshalb die Dinge schön, grofs u. s. w. sind.“ So weit ungefähr, müssen wir uns denken, war Sokrates durch seinen eigenen Forschungstrieb gekommen, und von Forschungseifer getrieben, hatte er vielfach mit Altersgenossen sich darüber ausgesprochen (Parm. S. 135), als er Gelegenheit erhielt, seine Ansichten vor dem berühmten Dialektiker Parmenides zu äufsern. Zenon hatte seine Schrift, worin er bewiesen, dafs das Seiende nicht Vieles sein könne, vorgelesen. Der Beweis stützte sich auf den Schlufs: „Wenn Vieles wäre, so müfste das Viele als Seiendes ähnlich, als Verschiedenes aber unähnlich sein; nun kann aber Dasselbe nicht zugleich ähnlich und unähnlich sein.“ — Hierauf entgegnet Sokrates: „Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind Begriffe, die einander entgegengesetzt sind und sich gegenseitig ausschliefsen, doch können die Dinge wohl beide Begriffe in verschiedenen Beziehungen in sich aufnehmen und so ähnlich und zugleich unähnlich sein, ebenso wie jedes Ding, insofern es eine Einheit bildet, zugleich Eins ist, insofern es aber eine

Menge in sich hat, auch wieder Vieles sein kann. Die Widersprüche finden sich in den Dingen, nicht in den Begriffen.“ — Jetzt nimmt Parmenides das Gespräch auf, lobt Sokrates wegen seines Eifers für die Forschungen, meint aber, dafs die Annahme von Begriffen an sich, unterschieden von dem, worin sie aufgenommen werden, uns wieder in andere Widersprüche verwickele. Zuvörderst fragt er ihn, ob es nur solche Begriffe von Eigenschaften und Verhältnissen gebe, wie die des Gerechten, Schönen, Aehnlichen, Grofsen u. s. w., oder auch Begriffe von sinnlichen Gegenständen, wie Mensch, Feuer, Wasser, oder gar von solchen, die nicht einmal selbständige Dinge, sondern nur Theile oder Erzeugnisse von Dingen sind, wie Haar, Koth, Schmutz. — Sokrates weifs nicht, ob er das Letztere bejahen soll: „Diese sind wohl eben, wie wir sie sehen, und zu glauben, es gebe noch einen Begriff von ihnen, möchte doch gar zu wunderlich sein. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob es sich nicht bei allen Dingen auf gleiche Weise verhalte. Daher, wenn ich hier zu stehen komme, fliehe ich aus Furcht in eine bodenlose Albernheit versinkend umzukommen; komme ich aber zu jenen Gegenständen, von denen wir jetzt eben zugeben, dafs es Begriffe von ihnen giebt, so beschäftige ich mich mit diesen und verweile gern dabei.“ — „Du bist eben noch jung, tröstet ihn Parmenides, und noch hat dich die Philosophie nicht so ergriffen, wie ich glaube, dafs sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jetzt aber siehst du noch auf der Menschen Meinungen deiner Jahre wegen.“ — Sokrates, der zwar fühlt, dafs eine wissenschaftliche Erkenntnifs von den Begriffen ausgehen mufs, ist sich selbst noch nicht klar über den Unterschied des reinen und empirischen Wissens. Parmenides macht ihn aufmerksam auf die Verschiedenheit der Begriffe. Er unterscheidet die Gattungs- und Artbegriffe, deren Gegenstände entweder die immer wiederkehrenden Bildungen der Natur oder Theile von Naturganzen oder Wirkungen und Modificationen von Naturkräften sind; die Verhältnifsbegriffe, welche die wechselseitigen Beziehungen der Dinge angeben, wie Gröfse, Aehnlichkeit u. s. w.; die Eigenschaftsbegriffe, welche die wesentlichen Bestimmungen der Dinge zum Inhalt haben, und

dazu gehören die ethischen Begriffe des Guten, Schönen, Gerechten, die eigentlichen Ideen. Hiermit sind die vier Gebiete der menschlichen Geistesthätigkeit angedeutet wie sie im Staate (VI, 511) näher begrenzt werden: das empirische Wissen, hervorgehend aus der Wahrnehmung und Vorstellung, auf denen die Wahrscheinlichkeit und der Glaube beruhen; und die Erkenntnifs und zwar zunächst jene niedere Art des rein formellen Verstandes, die Platon Verständnifs nennt, wie sie uns die Mathematik und die ihr verwandten Künste als Verstandesgewifsheit geben, und dann jene höhere Art, die eigentlich philosophische Erkenntnifs, die durch die Ideen das Wesen der Dinge erfafst, die Vernunfteinsicht. — Eine zweite Frage des Parmenides ist: „Gesetzt, es gäbe Begriffe an sich; wie nehmen die Dinge an den Begriffen Theil? Hat jedes Ding den ihm zukommenden Begriff ganz in sich oder nur zum Theil? Ist das Erstere der Fall: wie können unzählige Dinge den einen Begriff zugleich haben? Hat aber jedes Ding nur einen Theil des Begriffes in sich, wie kann der Begriff unendlich getheilt und doch Eins sein? Ferner, über dem Begriff der Gröfse und den andern grofsen Dingen zusammengefafst steht wieder ein anderer Begriff der Gröfse, über allen diesen wieder ein anderer, und so fort, so dafs es nicht einen, sondern unzählige Begriffe der Gröfse giebt.“ — „Aber, wendet Sokrates ein, der Begriff ist nicht etwas Aeufserliches, sondern ein Gedanke von etwas Bestimmtem.“ — „Gut, erwiedert Parmenides; dann müfsten die Dinge, die den Begriff als etwas Gedachtes in sich haben, entweder selbst denkend sein, oder, etwas Gedachtes in sich habend, doch undenkend.“ — „Die Begriffe selbst, entgegnet Sokrates, sind die Urbilder der Dinge, und die Aufnahme der Begriffe in die Dinge ist nichts als eine Nachbildung derselben.“ — „Dann, meint Parmenides, müssen die Dinge den Begriffen ähnlich sein, und so erscheint über dem Begriffe und dem Dinge noch ein anderer Begriff, der der Aehnlichkeit, und wenn dieser wieder ähnlich ist, noch einer, und so ins Unendliche fort. Also auch nicht durch Aehnlichkeit nehmen die Dinge die Begriffe auf, sondern man mufs eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. Endlich, wer die reinen Begriffe hat, der kennt nur

diese, aber nicht die Dinge; der hat nur die Erkenntniſs an sich, nicht die der Dinge; und umgekehrt. Gott, der die Erkenntniſs hat, kennt nicht die Dinge, und wir, die wir die Dinge kennen, haben nicht die Erkenntniſs an sich. Also, schlieſst Parmenides, sehr wohl begabt muſs der sein, der dies soll begreifen können, daſs es eine Gattung jedes Einzelnen und ein Wesen an sich giebt; noch vortrefflicher aber der, welcher es ausfindet und dies alles gehörig auseinandersetzend auch Andere lehren kann. Denn wenn Jemand auf der andern Seite nicht zugeben wollte, daſs es Begriffe von dem, was ist, giebt, weil er auf alles Vorige und mehr Aehnliches hinsieht, so wird er nicht haben, wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eben eine Idee für jegliches Seiende zuläſst, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben; welche Folgen du eben vornehmlich scheinst beachtet zu haben." — Wie ein echter Dichter schürzt Platon im Prolog den Knoten, der erst später seine Lösung findet. Die Erwartungen werden gespannt, ihre Erfüllung erst in Zukunft in Aussicht gestellt. — Eine Wissenschaft, meint Parmenides, ist nur möglich, wenn es Begriffe, abgesondert von den Dingen, giebt, und das ist die Aufgabe der Philosophie, die Existenz der Begriffe zu erweisen und die Art, wie sie an den Dingen theilhaben, zu finden und zu lehren; das ist zugleich deine Aufgabe, Sokrates, und hiermit ist dir der Inhalt deiner Philosophie gegeben. Es kommt nun aber darauf an, daſs du auch den richtigen Weg einschlagest, die Widersprüche, die sich der Annahme der Begriffe entgegenstellen, zu beseitigen, und dazu bietet dir die Dialektik die einzig wahre Methode. „Also, ermahnt ihn Parmenides, strecke dich zuvor noch besser und übe dich vermittelst dieser für unnütz gehaltenen und von den Meisten auch nur Geschwätz genannten Wissenschaft, so lange du noch jung bist; wo nicht, so wird dir die Wahrheit dennoch entgehen." — „Welches aber ist die Art und Weise sich zu üben?" fragt Sokrates.

Hier beginnt der zweite Theil, der von der dialektischen Uebung handelt. Die erste Regel, sich durch die Meinung der Menschen von keiner Untersuchung abschrecken zu lassen, hat Parmenides oben schon gegeben; die Regel

aber, wie die Untersuchung angestellt werden müsse, giebt er ihm hier: „Untersuche jedesmal, was sich ergiebt, wenn du das Etwas setzest als seiend und als nichtseiend, für das Etwas an sich und für alles Andere an sich und in Beziehung auf einander.“ — Als Beispiel giebt Parmenides selbst eine dialektische Probe nach dieser Methode, und zwar legt er seine eigene Voraussetzung, das Eins, zu Grunde, wenn es ist, und wenn es nicht ist, was sich dann jedesmal ergiebt für das Eins selbst und für das Andere an sich und in Beziehung auf einander. — Das Resultat ist: „Das Eins sei oder sei nicht, so ist und ist nicht, scheint und scheint nicht das Eins selbst und das Andere insgesammt für sich sowohl, als in Beziehung auf einander Alles und auf alle Weise.“ Die Uebung, die er hier mit dem Sein und Nichtsein des Eins angestellt, empfiehlt er auch in Beziehung auf andere allgemeine Begriffe, wie Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Bewegung und Ruhe, Entstehen und Vergehen. — Man hat dieses dialektische Probestück vielfach mifsverstanden. Es hat einen doppelten Zweck: es soll zuerst das Muster einer formell richtig durchgeführten dialektischen Untersuchung sein, und hierbei kommt es auf den Gegenstand, an dem die Uebung vorgenommen wird, freilich nichts an. Indem aber Platon den Parmenides die Untersuchung über das eleatische Eins anstellen läfst, so hat er mit der formellen Tendenz zugleich eine materielle verbunden, wodurch dieser Theil mit dem ersten in der innigsten Beziehung steht. Die wahre Philosophie soll die unendliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen unter die Einheit bringen. Schon der Eleatismus hatte es sich zur Aufgabe gestellt, das einheitliche Princip alles Vorhandenen aufzufinden und fand es auch in dem abstracten, inhaltslosen Sein, dem das Nichtsein schroff entgegensteht. Ist nun aber auch diese Einheit die wahre? Der Eleatismus selbst antwortet darauf in der Person des Parmenides, dafs sie es nicht ist. Schon Tennemann sagt: „Die Absicht Platons ist, den Parmenides durch sich selbst zu widerlegen“, und sehr richtig bemerkt Hermann: „Die eleatische Dialektik schlägt sich selbst mit ihren eigenen Waffen und führt in folgerichtiger Entwicklung über sich selbst hinaus; die Dialektik dieses Gespräches ist nicht sowohl aus dem Geiste des platonischen Systems, als aus der

Nothwendigkeit hervorgegangen, die neuen Principien derselben auf die Selbstzernichtung der alten Lehre zu begründen". — Es ist deutlich, dafs der Parmenides, wie er hier philosophirend auftritt, nicht der historische Parmenides ist, ebenso wenig, wie der Eleat im Sophistes. Beide sind der personificirte Eleatismus, wie er durch Parmenides seine dialektische Begründung, durch die megarische Schule seinen abstracten Formalismus, durch Platon seine Vermittlung mit der Ideenlehre gefunden. Platon legt dem Parmenides aus einer Art von Pietät die Widersprüche des eleatischen Princips selbst in den Mund, als wenn er sich ihrer und der Möglichkeit ihrer Lösung durch die Ideenlehre schon bewufst gewesen wäre. Was Parmenides selbst hier nicht thun konnte, ohne dem Sokrates seine Aufgabe vorweg zu nehmen, das thut dann, nachdem Sokrates seine Ideenlehre begründet hat, im Sophistes der Eleat, welcher nachweist, wie die allgemeinen Begriffe von Sein und Nichtsein, Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Verschiedenheit, nicht absolute Gegensätze bilden, sondern durch Relativität aus ihrer abstracten Starrheit herauskommen und für das Denken fruchtbar werden. So wird hier auf das Bestimmteste als die Aufgabe der platonischen Philosophie aufgestellt: die Einheit, durch die die Mannigfaltigkeit zur wissenschaftlichen Erkenntnifs gebracht wird, aufzufinden; diese aber nicht in der abstracten Idee des Eins der Eleaten zu suchen. Erst nachdem die Einheit in dem concreten sokratischen Begriff und der platonischen ethischen Idee gefunden, reicht uns am Ende des Cyclus im Sophistes der Eleat den Schlüssel, die von Parmenides hingestellten Widersprüche zu lösen. Eine Lösung aber hier schon begehren, heifst die ganze platonische Philosophie hier schon haben wollen, heifst im Prolog schon die Katastrophe fordern, das Räthsel mit der Auflösung verlangen. Alle Versuche also die im Parmenides liegenden Räthsel zu erklären, sind Anticipationen, die Neugierde des ungeduldigen Lesers zu befriedigen. Die Lösung oder wenigstens den Schlüssel zur Lösung giebt Platon selbst später. Gegen diejenigen, die nach Vorgang der Neuplatoniker im Parmenides Allegorien finden, läfst sich wissenschaftlich nicht streiten. Mit vielem

Scharfsinne hat Steinhart nach Vorgang Zellers und Anderer die scheinbaren Widersprüche in des Parmenides Uebungsstücke von der Ideenlehre aus gelöst; aber, wie gesagt, Platon kam es hier auf eine solche Lösung noch gar nicht an; wir müssen es dankbar hinnehmen, wenn uns das Verständniſs dieser Räthsel vorläufig geboten wird, dürfen aber nicht meinen, daſs es Platon hier, wie in andern Gesprächen, worin Sokrates seine wahre Meinung indirect, aber doch immer durch deutliche Fingerzeige in der Widerlegung fremder Meinungen zu erkennen giebt, ebenso mit der fremden Philosophie des Parmenides gemacht habe. Wir würden dann die wunderliche Meinung Ast's theilen müssen, Platon habe im Parmenides seinen Schülern zur Uebung ihres Scharfsinnes und zur Prüfung, ob sie auch den Unterschied seiner und der eleatischen Philosophie richtig verstanden haben, einmal ein solches philosophisches Rechenexempel aufgegeben. Diejenigen endlich, die den Zweck des Parmenides darein setzen, daſs die allgemeinsten philosophischen Begriffe an sich und in Beziehung auf das Andere entwickelt werden, setzen ein Einzelnes für den Gesammtinhalt, etwa wie die, welche im Gorgias eine Anleitung zur Rhetorik, oder im Staate eine Unterweisung in der Politik sehen. Wollen wir kurz die philosophische Tendenz des Gespräches angeben, so müssen wir sagen, es sei gleichsam das Programm zu der künftigen Philosophie Platons und zwar zu ihrem dialektischen Theile, wie der Protagoras zu dem ethischen Theile. „Der Inhalt meiner Philosophie, will Platon sagen, soll die Ideenlehre, die Methode die von den Eleaten geschaffene und von mir fortgebildete Dialektik sein. Gegen die Ideenlehre erheben sich manche Bedenklichkeiten; dadurch habe ich mich nicht abschrecken lassen; durch die Dialektik werde ich auch dem Leser alle Zweifel zu lösen suchen. Nur durch den Widerspruch gelangt man zur Wahrheit. Hat doch auch Parmenides mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, als er die Einheit des Seins festsetzte. Und doch weist auch wieder dem eleatischen Einheitsprincip die Dialektik den innern Widerspruch nach. Darum eben konnte ich mich auch nicht bei diesem beruhigen, sondern muſste, um alle Zweifel und Widersprüche zu lösen, über die abstracte Einheit des

Seins hinausgehen und dafür die höhere Einheit der Idee als das Princip der wahren Philosophie setzen". — Nur so aufgefafst, befriedigt der Dialog vollkommen, und nur diejenigen, die irgend ein positives Resultat erwarten, können einen besondern Schlufs vermissen, entweder einen solchen, wie ihn Ast fordert, der die Auflösung der Widersprüche enthalte, oder einen solchen, wie ihn Schleiermacher begehrt, der es mehr als unpassend findet, dafs das ganze Gespräch mit einer einfachen Bejahung schliefst, und wenigstens eine Verwunderungsbezeugung, wie am Ende des Protagoras, und ein ausdrückliches Eingeständnifs, dafs noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erforderlich sei, verlangt. Sollte etwa Sokrates sagen: „Dein Scharfsinn, o Parmenides, hat mich in Erstaunen gesetzt?" An einer andern Stelle läfst Platon passender den Sokrates das Lob des Parmenides aussprechen: „Parmenides ist mir nach dem Homer ehrenwerth und zugleich furchtbar; ich habe Gemeinschaft gehabt mit dem Manne, als ich noch ganz jung und er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes" (Theät. S. 183). Oder sollte Sokrates äufsern: „Freilich ergiebt sich solches, wenn man dialektisch die Widersprüche auffindet; aber damit kann ich mich nicht begnügen, sondern es ist nun noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erforderlich?" Entweder mufste darauf Parmenides mit einem einfachen: „Ja freilich!" antworten, und dann schliefst das Gespräch doch wieder mit einer einfachen Bejahung; oder er müfste die Untersuchung auch vornehmen, und diese würde keine andere sein, als die Entwicklung der ganzen platonischen Ideenlehre, von der aus die Widersprüche sich lösen lassen, und dadurch würde alles Folgende überflüssig geworden sein. Sehr richtig sagt Steinhart: „Die dunkeln Worte, mit denen das Gespräch schliefst, weisen eben auf die Nothwendigkeit einer künftigen genügenden Vermittlung". Nur dürfen wir diese Vermittlung nicht unmittelbar hinter dem Parmenides erwarten. Sie ist das in Aussicht gestellte ferne Ziel, zu dem wir uns erst mühsam den Weg bahnen müssen. Denn es mufs erst die falsche Weisheit vernichtet, die wahre begründet werden, ehe, am Ende des Cyclus, im Sophistes, das eleatische Princip durch die Ideen-

lehre seine Vermittlung finden kann. Aber auch im Sophistes ist diese Vermittlung mehr erst angedeutet; die klare und vollständige Lösung zu liefern, dazu war gewifs erst der von Platon unausgeführt gelassene Dialog Philosophos bestimmt. So können wir den neuesten Kritikern gern zugeben, dafs diese Gespräche in einer innigern Beziehung zu einander stehen, woraus aber noch nicht folgt, dafs sie zu unmittelbaren Nachbarn gemacht werden müssen. Steinhart läfst den Sophistes auf den Parmenides folgen, indefs Hermann den Parmenides zur Fortsetzung des Sophistes macht und Zeller ihn geradezu für den versprochenen Philosophos erklärt. Natürlich mufste man dann die Lösung der Räthsel, die er noch gar nicht geben soll, aus ihm schon herauslesen.

Aus unserer bisherigen Erörterung wird es hoffentlich einleuchten, dafs wir hier ein wirkliches Werk Platons vor uns haben. Denn die die Schrift Platon absprechen, stützen sich theils auf die Mangelhaftigkeit der historischen Einkleidung, theils auf das Unplatonische des philosophischen Inhaltes. „Die historische Einleitung, sagt Socher, ist so ärmlich, so weit hergezogen, so verworren, so fremdartig, dafs, wenn sie Platon gemacht hätte, er sich selbst damit verleugnet haben müfste". Die historischen Widersprüche, die man in dem Gespräch hat finden wollen, habe ich schon zu lösen versucht. Die freilich etwas unbequeme Form, dafs Kephalos berichtet, was ihm Antiphon erzählt hat, der es wieder von Pythodoros gehört hat, ist gewifs nicht unplatonisch, da ja auch im Gastmahl Apollodoros erzählt, was er von Aristodemos gehört hat. Dafs beim Parmenides eine Mittelperson mehr vorkommt, hat seinen Grund in dem längern Zeitraume, der zwischen dem Vorfalle und dem Berichte des Kephalos liegt. Denn es war offenbar die Absicht Platons, die Erzählung der alten Thatsache so viel als möglich in die Gegenwart zu rücken und dem Leser hiermit eine Andeutung zu geben, in welcher Zeit das Gespräch verfafst sei. Wie wir es oben wahrscheinlich gemacht haben, fällt die Mittheilung des Gespräches durch Antiphon an Kephalos nach 390, und die Erzählung des Kephalos einige Zeit später, nach seiner Rückkehr nach Klazomenä. Gerade um diese Zeit war

Platon von seiner grofsen Reise heimgekehrt und hatte in der Akademie zu lehren angefangen. So wäre der Parmenides in der That das erste Adonisgärtchen, das sich Platon zum Spiele, wie er sagt (Phädr. S. 276), angelegt. Schleiermacher nimmt an, Platon habe das Werk in Megara verfafst, auch Hermann sieht es als eine Frucht seines Aufenthaltes in Megara an; Steinhart verlegt die Abfassung in die Zeit während oder nach der ägyptischen Reise, gewifs noch vor der sicilischen. „Wir sehen, sagt er, in unserem Gespräche den nach Klarheit und Gewifsheit über die wichtigsten Fragen ringenden, bereits zur männlichen Reife erstarkten Geist unseres Platon in der beschaulichen Stille, welche der Aufenthalt zu Megara ihm gewährt, mit sich selbst die Kämpfe durchmachen, die später in dem Gegensatze der platonischen und aristotelischen Philosophie wiederkehrten. Diese schöne und reiche Zeit seines geistigen Lebens, in welcher er sich mit immer zunehmender Sicherheit und Entschiedenheit über den sokratischen Standpunkt erhob, auf seinem eigenen aber sich noch nicht hinlänglich befestigt wufste, und, nachdem er in dem Gedichte des Parmenides und bei seinen megarischen Freunden Lösung seiner Zweifel gesucht, die Welt der Ideen zuerst in dämmernden und noch etwas verschwimmenden Umrissen vor sich aufsteigen sah, hat er am treuesten uns in den Wechselreden zwischen Sokrates und Parmenides dargestellt". — So lange wir annehmen, dafs jede neue Ansicht, die Platon von aufsen gewonnen, ihn veranlafst habe, sie sich durch die Ausarbeitung eines Gespräches, so gut es anging, anzueignen, so dafs seine Schriften, wenigstens die in der Entwicklungszeit entstandenen, gleichsam Bülletins sind, worin er von Zeit zu Zeit über den jedesmaligen Zustand und Fortschritt seiner Philosophie Bericht erstattet, werden wir immer genöthigt sein, unsere eigene Unklarheit auf Platon zu wälzen. Wer aber so wie Platon im Parmenides gegen sich selber polemisirt, der mufs seiner Sache schon ganz gewifs sein; dem kann die Welt der Ideen nicht erst in dämmernden und noch etwas verschwimmenden Umrissen aufgestiegen sein, sondern er mufs sie schon in voller Klarheit in sich tragen. Die Unklarheit des Parmenides dürfen wir also nicht in Platons Geiste suchen, sondern die Stel-

lung und Bedeutung des Gespräches fordert sie. Wer verlangt vom Dichter, daſs er uns schon im Prolog den ganzen Verlauf des Stückes klar auseinanderlege? Je gröſser die Widersprüche scheinen, desto mehr wird die Neugierde des Lesers gespannt und dessen Eifer, die Entwicklung kennen zu lernen, erregt.

*Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem*
*Cogitat, ut speciosa dehinc miracula promat,*

rühmt Horaz vom Homer, und diese Kunst hat auch Platon dem Homer abgelernt. Deshalb hat auch Socher, weil er die Bedeutung des Gespräches gänzlich verkannte, es dem Platon abgesprochen. Es sei unplatonisch, meint er, weil es gegen die platonische Ideenlehre gerichtet ist, weil es den Parmenides mit mehr Schulstolz, den Sokrates mit mehr Herabwürdigung darstellt, als es der Athener und Sokratiker Platon gethan haben würde. Daſs Parmenides es gar nicht darauf anlegt, die Ideenlehre des Sokrates zu bestreiten, haben wir oben schon auseinandergesetzt. Er will blos den Sokrates aufmerksam machen, daſs er sich zur Begründung derselben erst durch die Dialektik besser vorbereiten müsse. Gesteht er doch selbst ein, daſs ohne Annahme der Begriffe eine wissenschaftliche Untersuchung unmöglich sei und daſs es ohne sie keine Philosophie geben könne; giebt er ihm doch gegen Zenon Recht, daſs es nicht schwer sei in den Dingen die Widersprüche aufzufinden und daſs ihnen Alles, was man nur will, zukomme, daſs man also nicht von den Dingen, sondern von den Begriffen aus, denen ein bestimmtes Sein am meisten zugestanden wird, die Untersuchung durchführen müsse. Weil, meint Socher ferner, Sokrates nicht über Parmenides siegt, wie im Protagoras, Gorgias und anderswo über andere Sophisten, sondern „gedemüthigt vor seinem Meister steht und verstummt um Belehrung bittet und geduldig seine Lection anhört“, so muſs der Parmenides unecht sein. Als wenn ein Mann, den wir bewundern, nicht in seiner Jugend von einem erfahrenern Greise die Belehrung hätte annehmen dürfen, daſs seine Forschungen, so viel Richtiges sie auch enthielten, doch noch mangelhaft seien und daſs es noch vieler Studien und Uebung bedürfe, ehe er zur Vollkommenheit gelangen könne, sondern als müſste er frech jedem Widerspruche seiner Mei-

nung entgegentreten und jede andere Ansicht rechthaberisch bestreiten. Gerade dadurch hat Platon seinen Lehrer geehrt, daſs er ihn als bescheidenen jungen Mann, der demüthig vor einem so berühmten Meister wie Parmenides steht und geduldig des erfahrenen Greises Lection anhört, schildert. Läſst er doch noch den schon greisen Sokrates im Theätet sagen, Parmenides sei ihm ehrwürdig und furchtbar. Somit zerfällt denn auch Sochers Vermuthung, der Parmenides sei das Werk eines gewesenen megarischen Freundes des Platon oder wahrscheinlicher noch eines Mannes, der nie Platons Freund, der vielleicht Sokrates Schüler nie gewesen sei; ein solcher habe die schwache Seite der platonischen Ideenlehre zu fühlen geglaubt und versucht, dem eleatischen System den Vorzug vor ihr zu verschaffen. — Ebenso wenig wird man Ast's Vermuthung gelten lassen, daſs Platon diese Diatribe gegen sein eigenes System als Schulschrift für seine Schüler geschrieben, um ihnen zur schärfsten Prüfung seiner und der eleatischen Philosophie Anleitung zu geben, und deshalb werde auch Sokrates als junger Mann mit dem alten Parmenides redend eingeführt.

### 2. Protagoras.

Der nächste Dialog, Protagoras, führt uns Sokrates etwa 12 Jahre älter vor. Mit Recht nämlich verlegt Schleiermacher die Haltung des Gesprächs vor Olymp. 87, 3 (430), weil Sokrates in demselben sich selbst einen jungen Mann nennt, weil von Perikles als einem noch Lebenden gesprochen wird und seine noch vor ihm an der Pest gestorbenen Söhne Theilnehmer der Versammlung sind, und weil endlich Alkibiades als ein Milchbärtiger und Agathon gar noch als ein Knabe auftreten, und er weist treffend die Einwürfe aus Athenäos und Andern gegen diese Zeitbestimmung zurück, indem er bemerkt, die frühere Zeit sei nothwendig, in der jene Weisen wirklich in der Blüthe ihres Ruhmes standen und so zu Athen versammelt werden konnten, und auch dieses Geschlecht wiſsbegieriger Jünglinge noch nicht den Geschäften des Staates und Krieges hingegeben war. — Ist demnach das Jahr 430 die äuſserste Grenze, worüber hinaus das Gespräch nicht fallen kann, so können wir es doch einige Jahre früher ansetzen;

denn 431 begann der peloponnesische Krieg, und da kann wenigstens Hippias nicht in Athen gegenwärtig gewesen sein, nach der Bemerkung des Athenäos, daſs sich der Peloponnesier Hippias seit Anfang des Krieges nur nach dem Stillstand unter Isarchos in Athen habe aufhalten können. Steinhart setzt die Haltung des Gespräches 432. Aber in diesem Jahre befand sich Sokrates in dem Heere vor Potidäa, und er muſs längere Zeit abwesend gewesen sein, da er selbst im Charmides erwähnt, daſs, als er Athen verlassen, Charmides, der jetzt ein Jüngling sei, noch ein Knabe gewesen wäre (*οὐ γάρ τοι φαῦλος οὐδὲ τότε ἦν, ἔτι παῖς ὤν· νῦν δ' οἶμαί που εὖ μάλα ἂν ἤδη μειράκιον εἴη*). Vor Potidäa war Alkibiades sein Zeltgenosse, also war damals Alkibiades wenigstens 18 Jahre, was auch mit der gewöhnlichen Annahme, daſs Alkibiades Olymp. 82, 3 (450) geboren sei, stimmt. Im Protagoras heiſst er ein milchbärtiger Jüngling (*πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος*); er mag also etwa 16 Jahre alt gewesen sein, während Charmides, der ebenfalls gegenwärtig ist, aber als stumme Person, etwa ein Alter von 14 Jahren haben mochte, also noch ein Knabe war, so daſs Sokrates, der 432 den Charmides als Jüngling wiederfindet, ungefähr 2 Jahre abwesend gewesen sein mag. Wir können daher mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit das Jahr 434 als das unseres Gespräches festsetzen. Dafür spricht auch, daſs des Bildhauers Pheidias als eines noch Lebenden erwähnt wird, zu dem Einer, wenn er Lust hätte, Bildhauer zu werden, gehen könnte (S. 311). Nun aber ward Pheidias 433 angeklagt und starb das Jahr darauf im Gefängnisse. Des Plutarchs Angabe (Cons. ad Apoll. 38), daſs Protagoras Olymp. 87, 3 (430) in Athen anwesend gewesen sei, widerspricht unserer Annahme nicht; denn entweder dehnte sich seine Anwesenheit einige Jahre bis 430 aus, oder er ist öfter nach Athen gekommen, wie ja Hippokrates in unserem Gespräche (S. 310) erwähnt, er sei noch ein Kind gewesen, als Protagoras zum ersten Male nach Athen gekommen sei. Die Haltung des Gespräches noch früher als 434 anzunehmen, tragen wir Bedenken, weil wir dann die im Gespräche auftretenden jungen Personen allzujung auftreten lassen müſsten. Setzen wir also das Gespräch 434, so war Sokrates damals 35 Jahre alt, und so ungefähr erscheint er auch hier.

Noch ist er nicht der von Jedermann gekannte Weise; erst zehn Jahre später war er eine so bekannte Persönlichkeit, dafs ihn Aristophanes in den Wolken auf die Bühne bringen konnte. Daher läfst auch Platon den Protagoras die prophetischen Worte sagen: „Es wird mich gar nicht wundern, wenn du einst unter die wegen ihrer Weisheit Berühmten gehören wirst". — Protagoras geberdet sich dem Sokrates gegenüber als alter Mann. Er starb aber Olymp. 92, 1 oder 2 (412 oder 411) als ein 70jähriger oder, wie Andere wollen, als 90jähriger Greis. Er mufste also, nehmen wir mit Platon im Menon (S. 91) die erstere Angabe an, zur Zeit unseres Gespräches ein Funfziger, nach der andern Angabe aber ein Siebenziger gewesen sein. Der Grund, den Schleiermacher vermuthet, warum Platon den Sokrates jünger, den Protagoras aber älter, als sie wirklich waren, darstellt, weil es nämlich dem Schicklichkeitsgefühle Platons widersprochen habe, Sokrates im höhern Alter in einem solchen Wettstreit mit den Sophisten vorzuführen, und weil die Achtung vor Protagoras ihn gehindert, denselben in seinem wirklich hohen Alter zum Ziele einer solchen sokratischen Ironie zu machen, ist wohl kaum der wahre. Denn Platon führt den Sokrates im Gorgias, Euthydemos und selbst noch im Staate gegen Thrasymachos in noch einem höhern Alter im Wettstreit mit den Sophisten vor, und die Verehrer des Protagoras hätten mit Recht den Platon noch mehr der Rücksichtslosigkeit und Verletzung der Achtung gegen einen so verdienstvollen Mann wie Protagoras beschuldigen müssen, wenn er absichtlich den Protagoras älter, den Sokrates aber jünger gemacht hätte, um jenen von diesem mit um so gröfserm Eclat schlagen zu lassen. Es scheint überhaupt die Art der alten Philosophen und Sophisten gewesen zu sein, sich zur Erhöhung ihrer Autorität für älter auszugeben, als sie wirklich waren. Man setzte nämlich voraus, je älter der Lehrer, desto gröfser müsse seine Erfahrung und Uebung im Unterrichten sein, und man hielt es gewissermafsen für eine Schande, bei einem Altersgenossen oder gar Jüngern in die Schule zu gehen. Daher läfst Platon den Laches im gleichnamigen Gespräche (S. 189) zu Sokrates sagen: er als der Aeltere schäme sich doch nicht von dem jüngern Sokrates zu lernen; denn, wenn nur der

Lehrer gut ist, ob er jünger ist oder noch keinen Ruf hat, darauf komme es gar nicht an. Es lag im Interesse der Sophisten, so viele Schüler, junge und alte, als nur möglich zu erhalten, und deshalb gaben sie sich gern das Ansehen eines überlegenen Alters. Hierin mag wohl auch der Grund der auffallenden Erscheinung liegen von ungewöhnlich hohem Alter der meisten Philosophen und Sophisten und der häufigen Abweichungen in den Angaben ihres Lebensalters, wovon eben auch Protagoras ein Beispiel giebt. Noch einen Einwand gegen die angenommene Zeit unseres Gespräches hat man daraus erhoben, dafs des Hipponikos, des Vaters des Kallias, als eines Anwesenden oder noch Lebenden nirgends Erwähnung geschieht. Es ist auffallend, sagt man, dafs, da Hipponikos erst in der Schlacht bei Delium, 424, umgekommen, Protagoras nicht bei diesem, sondern bei Kallias wohnt und dieser ganz als Herr und Besitzer des Hauses erscheint; denn Prot. S. 315 heifst es, Kallias habe ein Gemach, das Hipponikos ehemals als Vorrathskammer gebraucht, zum Gastzimmer eingerichtet. Schleiermacher vermuthet, Hipponikos habe sich damals auswärts befunden, entweder vor Potidäa bei dem Heere oder gegen die Tanagräer. — Die Sache indefs verhielt sich wohl einfach so, oder wenigstens nimmt es Platon so an, dafs Kallias als ein schon selbständiger junger Mann ein eigenes Haus bewohnte, das ihm von seinem reichen Vater, der es früher vielleicht selbst bewohnt hatte, abgetreten worden war. — Die Erwähnung der Wilden (*ἄγριοι*), einer Komödie des Pherekrates (S. 327), die, nach Athenäos, erst 421 zur Aufführung kam, erklärt Schleiermacher so, dafs im Platon von einer ersten Aufführung, im Athenäos von einer spätern die Rede sei. Doch kann wohl Platon hier wirklich einen Anachronismus begangen haben, den wir ihm nicht so hoch anrechnen dürfen, da es zu seiner Zeit noch keine chronologisch geordnete Didaskalien gab, die er hätte benutzen können.

Der Protagoras ist dasjenige Gespräch, worin der junge Sokrates zuerst als Hauptperson auftritt. Es eröffnet die Reihe der Dialoge, in welchen sein Kampf gegen die Sophisten und Alle, die sich weise dünkten, ohne es zu sein, geschildert wird, und bezeichnet

den Anfang des wichtigen, ihm vom Gotte auferlegten Berufes, zu untersuchen und zu erforschen, wo er nur immer Einen für weise halte von Bürgern und Fremden, und wenn er es ihm nicht zu sein scheine, ihm zu zeigen, daſs er nicht weise sei (Apol. 23). Der Haupthandlung geht daher ein Vorspiel voraus, die Unterredung des Sokrates mit Hippokrates im Hofe des Sokrates, worin uns eine vorläufige Erklärung des Wesens der Sophisten gegeben wird. Die herrschende Meinung der Gebildeten Athens spricht Hippokrates aus: „Der Sophist ist ein Mann, der sich auf Kluges versteht und es besonders vermag, gewaltig zu machen im Reden". Dagegen erklärt Sokrates: „Sophisten sind Krämer, die umherreisend mit allerlei Kenntnissen handeln, die sie anpreisen, um sie theuer verkaufen zu können, ohne daſs sie selbst wissen, ob diese Kenntnisse den jedesmaligen Käufern heilsam oder schädlich sind". Wir erfahren also, daſs Sophisten Weise sind, die allerlei Kenntnisse, aber nicht die Erkenntniſs haben; die bei ihrem Unterrichte auf ihren eigenen, nicht auf ihrer Schüler Vortheil sehen. — In der hierauf folgenden Scene mit dem Thürsteher vor dem Hause des Kallias wird uns die ungünstige Stimmung des gemeinen Volkes gegen das schmarotzende Sophistengesindel angedeutet, und endlich in der ergötzlichen Schilderung, womit der Haupttheil des Gespräches beginnt, werden uns die drei Hauptsophisten als Repräsentanten der drei Hauptheile der Sophistik vorgeführt: der Tugendlehrer Protagoras, der Naturlehrer Hippias und der Sprachlehrer Prodikos. — Gleich im Anfange der nun folgenden Unterredung zwischen Protagoras und Sokrates giebt jener seine eigene, gar nicht geringe Meinung von dem Werthe und Alter der sophistischen Kunst zu erkennen: „Sie ist so alt, wie die Weisheit und die Kunst selbst; doch haben die Alten, welche sie ausübten, aus Furcht vor dem Gehäſsigen derselben, sie hinter dem Namen der Poesie, der Wahrsagekunst, der Musik und der Gymnastik versteckt; er jedoch scheue sich nicht, wie Andere, gerade herauszusagen, daſs er ein Sophist sei, das heiſst ein Mann, der die Menschen erzieht, und bei dieser Aufrichtigkeit sei ihm noch nichts Uebles widerfahren". — Im Gegen-

satz zu dieser Auffassung der Sophisten führt später Sokrates aus: „Die wahren Sophisten sind die Kreter und Lakedämonier; sie verleugnen ihre Weisheit und stellen sich unwissend und reden eine Zeitlang ganz schlecht; plötzlich aber schieſsen sie ein tüchtiges, kurzes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze ab, vor dem der falsche Sophist wie ein Kind gegen sie erscheint; und von dieser Art waren auch die sieben Weisen und ihre kurzen Sprüche: Kenne dich selbst! und: Nichts zu viel!“ — Auf eine treffende Weise ist hierdurch die Tendenz des ganzen Gespräches angedeutet: die Gegenüberstellung der falschen und der wahren Weisheit ihrem Inhalte und ihrer Form nach: die Sophistik, die anmaſsende Allerweltswissenschaft im gleiſsenden Schmucke breiten Wortschwalls, und die Philosophie, die Erkenntniſs unser selbst, in bescheidener, unscheinbarer Hülle, aber mit einem kurzen, treffenden Worte der Wahrheit die falsche Weisheit vernichtend.

Schleiermacher, der im Ganzen richtig die Bedeutung des Gespräches erkannt hat, verkennt jedoch die richtige Stellung desselben, indem er es auf den Phädros folgen läſst als eine die Kunst der Gesprächsführung darstellende Ergänzung der im Phädros enthaltenen Bestimmungen über das Wesen der Dialektik. Natürlicher reiht sich auch in dieser Hinsicht der Protagoras dem Parmenides an; denn er enthält offenbar die erste praktische Anwendung der dialektischen Kunst, die Sokrates vom Parmenides erhalten und die er zum Organ seines eigenen philosophischen Denkens umgeschaffen hat. Er macht sie zuerst gegen die sophistische Dialektik geltend. Daher werden uns Muster aller Art der sophistischen Manier vorgeführt, die alle gegen die sokratische Methode nicht Stich halten, so daſs Protagoras selbst eingestehen muſs: „O Sokrates, schon mit vielen Menschen habe ich den Kampf des Redens bestanden; hätte ich aber das gethan, was du von mir verlangst, nämlich immer auf die Art das Gespräch geführt, wie mein Gegner es mich führen hieſs, so hätte ich gewiſs keinen Einzigen überwunden und Protagoras würde keinen Namen unter den Hellenen haben“. — Zugleich zeigt uns unser Gespräch, verglichen mit dem Parmenides, den Unterschied der sokratisch-dialektischen Methode von der

eleatisch-dialektischen. Parmenides beweist seine Annahmen durch logische Schlüsse. Er wählt sich Einen aus der Gesellschaft zur Führung des Gespräches, am liebsten den Jüngsten, weil, wie er sagt, der Jüngste wohl am wenigsten Vorwitz treiben und gewiſs antworten wird, was er meint, und zugleich werden seine Antworten dem Fragenden einen Ruhe punkt gewähren (Parm. S. 137). Aehnlich verfährt auch der Eleat im Sophistes und Politikos. Die dialogische Form war so auch nur etwas Aeuſserliches; die Methode war in der That auch nur die demonstrative, die den Lehrstoff in den Lernenden hineintrug. Die sokratisch-dialektische Methode hingegen zeigt sich als die Entbindung des in der Seele des Andern liegenden, noch gebundenen Wissens, eine wahre geistige Hebammenkunst. Sie muſs aber erst des Lernenden irrige Meinung von den Dingen vernichten, ehe sie aus ihm die wahre Erkenntniſs entwickeln kann. Daher ist sie erst destructiv, dann constructiv. Die destructive erfaſst eine Behauptung des Gegners, zwingt ihn Rede zu stehen und bringt ihn dahin, ihre Irrigkeit zuzugeben. Daher ist ihr Resultat ein negatives: So ist es nicht, wie du gemeint hast. So weit eben führt uns der Protagoras die sokratisch-dialektische Methode vor. Der Phädros giebt die höhere Stufe der Dialektik. Die Ideen sind ursprüngliche Anschauungen des Göttlichen, die in der Seele des Menschen schlummern. Die lebendige Dialektik im Gegensatz zu der todten Schönrednerei und Schönschreiberei der Sophisten und Rhetoren weckt diese Ideen und führt so zu der Erkenntniſs. „Die Kraft der Rede ist eine Seelenleitung“ (Phädr. 271). So hat denn der Phädros seinen wahren Platz vor den constructiven Dialogen Philebos, Staat und Timäos.

Mit der äuſserlichen methodologischen Seite unseres Gespräches geht die innere wissenschaftliche parallel. Wenn Stallbaum meint, die wissenschaftliche Frage sei hier nur das Beispiel, woran die Nichtigkeit der sophistischen Methode gezeigt werde, so bemerkt dagegen Hermann richtig, daſs gerade der Beweis von der Begründung der Tugend in dem Wissen, wodurch ihre Lehrbarkeit bedingt ist, zugleich den Hauptgrund enthält, weshalb die Sophisten das nicht leisten können, wozu sie sich anheischig machen, weil sie näm-

lich das Wissen verachten. Der Protagoras zeigt, daſs die Methode nicht richtig sein könne, sobald man nicht von den richtigen Principien ausgehe, wodurch denn eben diese aus ihrem bisherigen Versteck an das Tageslicht gezogen und an die Spitze gestellt werden müssen. — Die Eleaten, von der Betrachtung der Natur ausgehend, wiesen die Einheit in allem natürlichen Sein nach. Die Sophisten, die physische wie die ethische Welt in den Kreis ihres Unterrichtes ziehend, ermangelten überhaupt eines einheitlichen Princips. Sie lehrten, nicht aus innerm Antriebe, sondern, wie es Protagoras selbst naiv gesteht, des Lohnes und Ruhmes wegen, allerlei Kenntnisse, die tüchtig machen sollten zur Verwaltung des Staates und Hauses, zur Erwerbung von Macht und Reichthum. Diese Tüchtigkeit bestand ihnen in einer gewissen Lebensklugheit, die ihnen für Tugend galt. Die Sophisten gehen von den Dingen aus. Die Dinge aber, ohne einheitliche Idee, sind in einem immer wechselnden Werden, über das sich ein Bleibendes nicht aussagen läſst. Die Einheit, die die Eleaten in der physischen Welt fanden, überträgt Sokrates auf die ethische; daher die Tugenden, die Protagoras als verschiedene Theile wie die Theile des Gesichts ohne einheitliche Idee auffaſste, eben nur Dinge sind, die keiner philosophischen Untersuchung Stand halten. Sie müssen eine Einheit bilden, wenn sie Gegenstand der Erkenntniſs werden sollen. Protagoras muſs dies nun zwar gezwungen von der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit und Frömmigkeit, denen der Begriff des Guten zu Grunde liegt, einräumen; die Tapferkeit will sich ihm aber nicht fügen; denn auch der Schlechteste kann tapfer sein. Aber die Tapferkeit, zeigt ihm Sokrates, unterschieden von der Tollkühnheit, ist eine Berechnung des Sichern und Gefährlichen, also auch des Guten und Bösen, das hier freilich noch als gleichbedeutend mit dem Angenehmen und Unangenehmen gesetzt wird, nicht als wenn Platon, wie H e r m a n n meint, noch auf einem Standpunkte, der von der eudämonistischen Moral des Aristippos wenig verschieden war, gestanden hätte, sondern weil von solcher Annahme aus Sokrates dem Protagoras und allen Andern, denen das Gute in der Lust besteht, am leichtesten beikommen und zu dem Zugeständnisse seiner Behauptung bewegen konnte. Treffend

bemerkt Steinhart, wie es dem Sokrates selbst gar nicht Ernst mit der Gleichstellung des Guten und Angenehmen sei; ja, wie nicht einmal Protagoras dem Sokrates zutrauen will, daſs er dieser Ansicht huldige, sondern den Schein annimmt, als ob er mit diesem gemeinschaftlich gegen die aus jenem Grundsatze abgeleiteten unverständigen Ansichten der gewöhnlichen Menschen reden wolle; wie im Grunde aber des Protagoras philosophische Ansicht, daſs der Mensch dem Menschen das alleinige Maſs sei, ihn zu einer Ethik führen muſste, die nicht sehr von der des Aristippos verschieden war. — Ist nun aber die Tugend Berechnung, so ist sie auch Erkenntniſs und kann gelehrt werden. Protagoras hatte seinen Beweis von der Lehrbarkeit der Tugend darauf gestützt, daſs er annahm, Jeder habe von Natur Antheil an der Tugend, der Eine mehr, der Andere minder; wer aber auch nur um ein Weniges besser es als Andere versteht, uns in der Tugend weiter zu bringen, von dem müsse man es gern annehmen (S. 328). Somit war ihm die Tugend nicht eine Erkenntniſs, sondern ein blinder, angeborener Trieb, der von der Natur eingepflanzte Instinct nach dem Guten, d. h. nach dem Angenehmen. Ein solcher Trieb ist nicht lehrbar, wiewohl es gewisse Künste und Fertigkeiten giebt, die uns helfen, diesen Trieb leichter und sicherer zu befriedigen, und in der Mittheilung dieser bestand den Sophisten die Tugendlehre. Darin lag eben der Widerspruch der Sophisten, daſs, während sie sich für Tugendlehrer ausgaben, sie doch eingestehen muſsten, daſs ihre Tugend selbst nicht gelehrt werden könne. Nur was auf Erkenntniſs beruht, kann gelehrt werden; es kann aber nichts erkannt werden, es kann nichts ein Gegenstand des Wissens sein, das nicht unter einen einheitlichen Begriff gebracht werden kann. Darum, wenn es eine Wissenschaft der Tugend oder eine wahre Philosophie, nicht eine bloſse Sophistik, geben soll, müssen alle die verschiedenen sogenannten Tugenden unter den einzigen Begriff der einen, untheilbaren Tugend gebracht werden können. Das ist ungefähr das positive Resultat des Gespräches, und hiermit ist vorläufig als Grundthema der platonischen Philosophie das Ethische, die Tugend, angegeben, und diese als Einheit, als Gegenstand der Erkenntniſs bezeichnet. Worin

aber diese Einheit bestehe, wie die Erkenntnifs davon abhänge, das zu erfahren, dürfen wir erst später erwarten. Demnach ist der Protagoras nicht, wie Schleiermacher meint, ein Fortschritt des Phädros, sondern kaum eine schwache Andeutung des reichen Inhaltes desselben; nicht eine Anreizung, um nach Erwägung dessen, was schon im Phädros von den Ideen gesagt war, über das Verhältnifs des Wissens zum Lehren nachzudenken, sondern vielmehr der erste Schritt auf dem langen Wege zum Gipfel der platonischen Philosophie, der uns im Phädros noch in Nebel gehüllt, im Staate in voller Klarheit erscheint. — Auf der andern Seite dürfen wir aber auch nicht, wie andere Kritiker gethan haben, dem Gespräche allen philosophischen Gehalt absprechen und seine Tendenz auf rein äufserliche Absichten beschränken, wie etwa Stallbaum, der in ihm die Schilderung des Sokrates als des trefflichsten Tugendlehrers gegenüber der Grundsatzlosigkeit und Nichtigkeit der sophistischen Lehrer als den wesentlichsten Zweck des Dialogs sieht; oder wie Socher, der auf ähnliche Weise annimmt, Platon sei es nur darum zu thun gewesen, die falsche Weisheit zu beschämen, das Treiben der Sophisten, ihre Eitelkeit, Gesinnungslosigkeit und Geistesleerheit recht anschaulich zu schildern. Aber dann könnte man sich wundern, dafs Platon, nachdem er sie hier ein für alle Mal abgefertigt zu haben scheint, doch immer wieder in andern Gesprächen von neuem mit ihnen anbindet, und dafs er überhaupt in einer Zeit, wo das Ansehen der Sophisten in Athen schon sehr gesunken war, sich noch mit ihnen einläfst. Solche Schilderungen finden einzig ihre Erklärung darin, dafs sie gleichsam die Staffage zu den historischen Gemälden, die uns Platon aus dem Leben des Sokrates liefert, bilden, und die sorgfältige Ausführung dieser Nebenpartien ist gerade in unserm Gespräche um so erklärlicher, da es uns die saubere Sippschaft der Sophisten zum ersten Male vorführt. — Endlich die Tendenz, die Hermann unserem Gespräche, wie dem Laches und Euthydemos, unterlegt, als habe Platon durch sie den Unterricht des Sokrates gegen den der Sophisten empfehlen wollen, erscheint mir deshalb unwahrscheinlich, weil sie eine nicht geringe Ueberschätzung des jungen, 25jährigen Platon — Hermann setzt nämlich das Gespräch etwa 404 —

voraussetzen würde, wenn er glauben konnte, dafs sein greiser Meister, der schon länger, als er selber alt war, lehrte, noch erst seiner Empfehlung bedürfe. — Richtiger hat Steinhart die Bedeutung des Gespräches erkannt; nur geht er wieder zu weit, wenn er meint, Platon habe, nachdem er im Alkibiades, Lysis, Hippias II, Charmides und Laches über die Tugenden im Einzelnen in sokratischer Weise gehandelt, im Protagoras die sokratische Tugendlehre im Zusammenhange darstellen und gegen die Angriffe ihrer Gegner vertheidigen wollen. Denn abgesehen davon, dafs Platon die Gegner, nicht die Gegner ihn angreifen, so enthält der Protagoras nicht sowohl eine Tugendlehre, als eine ziemlich oberflächliche Anwendung des Grundprincips der sokratischen Ethik, dafs Tugend Wissen sei, auf einzelne Tugenden. In der That liegt in diesem Grundprincip der Keim einer echten Tugendlehre, wie auf der andern Seite die Reden der Sophisten warnende Beispiele falscher Methoden in der Aufsuchung höherer Wahrheiten sind und auf gewisse Abwege hinweisen, auf welche Jeder, der über das Wesen der Tugend denken und lehren will, immer gerathen wird, so lange er nicht von einem festen und unerschütterlichen Grundsatze ausgeht. Aber das hat auch Steinhart selbst gefühlt, dafs hier nur der erste Grund zu einer echten Tugendlehre gelegt und die Sache durchaus nicht erledigt wird; denn er sagt: „Wie nun aber niemals in einem Dialoge der Gegenstand desselben ganz erschöpft wird und werden kann, so deutet auch hier Platon an, dafs noch gar Vieles über den Begriff der Tugend zu sagen sei, indem er auf eine künftige gründlichere Erörterung der Tugend hinweist. Im Menon werden wir diese Erörterung finden". — Es ist sonderbar, dafs die Kritiker Platon jedesmal auf einer niedern Stufe die Sache nicht erledigen, sondern auf eine gründlichere Erörterung von einem höhern Standpunkte aus hinweisen lassen, als ob Platon, von einem Dämonium beseelt, immer gewufst hätte, ob und welchen höhern Standpunkt er künftig einnehmen werde. Andere Schriftsteller erledigen ihren Gegenstand von ihrem jedesmaligen Standpunkte aus, so gut sie können. Gelangen sie später zu einer höhern Entwicklungsstufe und erkennen die Mangelhaftigkeit der frühern Leistung, so nehmen sie die Sache noch einmal von vorn

gründlicher auf, nicht aber dafs sie in einer frühern Schrift die Untersuchung abbrechen sollten, in der Absicht, sie dann in einer spätern Zeit bei einer vielleicht ganz andern Ansicht des Gegenstandes weiter fortzusetzen. Wer kann glauben, Platon habe im Protagoras seine Tugendlehre noch nicht erschöpfen können und habe daher angedeutet: „Es ist freilich noch Vieles über die Tugend zu sagen, aber das kann ich jetzt noch nicht geben, weil es mir selbst noch nicht klar ist; erst mufs ich selbst noch einen höhern Standpunkt gewinnen, und dann sollt ihr das Fehlende in einem spätern Gespräch erhalten?" — Und auch nicht rein vom sokratischen Standpunkte aus, wie Steinhart meint, wird die Tugendlehre im Protagoras behandelt. In der That fafste der wirkliche Sokrates wie der platonische die Tugend als ein Wissen; denn im Xenophon (Mem. IV, 6) erklärt er die Frömmigkeit als das Wissen dessen, was in Bezug auf die Götter, die Gerechtigkeit, was in Bezug auf die Menschen gesetzlich ist, die Weisheit als das Wissen von dem, was man versteht, die Tapferkeit als das Wissen des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren. Aber dafs alles verschiedene Wissen zuletzt auf der einen Erkenntnifs des Guten beruhe, dafs also die verschiedenen Tugenden nur die verschiedenen Seiten des einen untheilbaren Begriffes der Tugend, dafs in jeder einzelnen Tugend die ganze Tugend enthalten sei, zu dieser Ansicht hatte sich Sokrates noch nicht erhoben und konnte sich auch nicht erheben, so lange ihm das Gute das jedesmalige Nützliche, das Schöne das jedesmalige Brauchbare war (Xen. Mem. IV, 6, 8—9). Nicht also dafs die Tugend ein Wissen, sondern dafs sie ein einheitliches Wissen, beruhend auf dem Begriff oder der Idee des Guten sei, ist das Hauptergebnifs des Protagoras, ein Resultat, das den Platon nicht blos über die Sophisten, sondern über Sokrates selbst hinausführt. Hier haben wir Platon selbst, und das ist der Punkt, woran sich die folgenden Untersuchungen knüpfen, zu denen vorläufig, namentlich in der Erklärung des simonideischen Gedichtes, wichtige Andeutungen gegeben werden, wie der Unterschied zwischen Sein und Werden und die damit zusammenhängende Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Tugend, wodurch das von Steinhart richtig ange-

gebene Endresultat der platonischen Ethik vorbereitet wird: „dafs es die Aufgabe des sittlichen Menschen sei, sein ganzes Leben in einem stetigen, zusammenhängenden, auf weiser Berechnung beruhenden sittlichen Thun zu gestalten, und dafs Gott allein das ewige, wesentliche Gut sei, der Mensch aber, auch auf dem sittlichen Gebiete, der Welt des Werdens und des Wechsels angehöre, dafs also sein sittliches Handeln ein beständiges Emporringen vom Schlechten zum Guten, ein steter Wechsel zwischen dem mehr und minder Guten sei“.

Ist nun in der That die positive philosophische Ausbeute des Protagoras quantitativ eine nur geringe, so ist sie es doch nicht qualitativ: Es giebt nur Eine Tugend, beruhend auf der Erkenntnifs des Guten. Mehr als diesen wichtigen Satz wollte Platon vorläufig nicht geben. Die nähere Bestimmung der Erkenntnifs und des Guten, den Nachweis, in wiefern die Tugend lehrbar sei, und was sonst noch aus diesem Satze folgt, das hat er spätern Erörterungen vorbehalten. Hat uns demnach der Philosoph Weniges, aber Wichtiges geboten, so hat uns dafür der Dichter reichlich entschädigt. Hier wie überall im Platon steht die Vollkommenheit der künstlerischen Form zu dem philosophischen Inhalte im umgekehrten Verhältnisse, und das ist nicht ein Werk des Zufalls, sondern der feinen Berechnung. Darum irren diejenigen, die aus dem Vorherrschen des Poetischen oder Philosophischen auf die frühere oder spätere Zeit der Abfassung schliefsen wollen. Weil im Protagoras das Künstlerische vorherrscht, haben ihn die Meisten für ein Jugendwerk Platons gehalten. So Ast, der daraus und weil der Dialog noch rein sokratisch ist, weil wir noch nicht den platonischen Sokrates, noch nicht die Erhebung der sokratischen Ethik zur Speculation des Pythagoreismus und Eleatismus, noch nicht die Ausbildung des sokratischen Dialogs zur streng wissenschaftlichen Form, zur Dialektik, finden, schliefst, der Protagoras sei ein Jugendwerk Platons, noch vor Protagoras Tode, in seinem zwanzigsten Jahre geschrieben. — Es kam dem Platon, wie aus der Stellung des Gespräches hervorgeht, hier mehr darauf an, uns vorläufig die Schilderung der falschen Weisheit der Sophisten, als seine eigene zu geben; wollte er seine Weisheit hier schon ganz der der Sophisten entgegen-

stellen, so würde er die spätern Werke unnütz gemacht haben. Er begnügte sich vorläufig als den Stoff seiner Philosophie das Ethische in dem Streit um die Lehrbarkeit der Tugend anzudeuten, und in der Behauptung ihrer Einheit den Leser ahnen zu lassen, dafs die Lösung der Frage über die Lehrbarkeit erst durch die Ideenlehre möglich sei. Daraus folgt noch gar nicht, dafs Platon selbst noch nicht über den Inhalt des Gespräches hinaus gewesen sei. Wenn Sokrates hier noch nicht im vollen Besitze seiner Weisheit als eben noch selbst sich in der Entwicklung befindend dargestellt wird, so ist deshalb Platon nicht noch ein Anfänger in der Philosophie. Gerade das, dafs Platon so wenig von seiner Weisheit giebt, beweist, dafs er nicht mehr ein sein Wissen gern aller Welt mittheilender Jüngling, sondern ein besonnener Mann gewesen sei, der das Mafs der mitzutheilenden Weisheit nach seinen Zwecken zu berechnen wufste. Endlich ist die künstlerische Meisterschaft des Dialogs eine so hohe, wie sie wohl auch ein Platon in so früher Jugend nicht haben konnte. — Steinhart verlegt die Abfassung des Gespräches nach der des Charmides in die Zeit der Anarchie, weil in dem Gespräche noch keine Anspielungen auf die Anklage des Sokrates vorkommen. Als wenn Platon in allen spätern Werken auf den Procefs des Sokrates hätte anspielen müssen. Und in der That enthält auch der Protagoras eine Anspielung in der Erklärung des simonideischen Gedichtes, wo es heifst (S. 346), dafs schlechte Menschen, wenn es ihnen begegnet, einen unliebenswürdigen Vater zu haben oder Mutter oder Vaterland, tadelnd oder anklagend die Schlechtigkeit der Eltern oder des Vaterlandes verbreiten. Gute Menschen aber suchen dergleichen zu verbergen und zwingen sich noch zum Lobe, und wenn sie erzürnt sind gegen Eltern und Vaterland wegen erlittenen Unrechts, ermahnen sie sich selbst und versöhnen sich, indem sie sich noch nöthigen, die Ihrigen zu lieben und zu loben. Wer erkennt hierin nicht die Anspielung auf des Sokrates spätere Beziehung zu seinem Vaterlande? Ganz übereinstimmend mit unserer Stelle läfst Platon den Sokrates im Kriton (S. 51) sagen: dafs man ein erzürntes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen müsse als einen Vater. — Indefs wundert sich Steinhart, wie Platon in

jener Zeit der Demüthigung und des Verfalles seiner Vaterstadt ein so heiteres und harmonisches Werk habe hervorbringen können. „Doch, meint er, läfst sich gerade bei einem Gemüthe, wie das unseres ohnehin aristokratisch gesinnten jungen Denkers war, wohl denken, dafs er, ganz dem Verkehr mit seinem geliebten Meister hingegeben und in dessen Lehren sich mit jugendlichem Eifer vertiefend, durch die Wirren des Vaterlandes sich nicht in einem Werke stören liefs, dessen Plan er wohl schon längere Zeit herumgetragen haben mochte“. Blofse Vermuthungen! Wir erfahren vielmehr aus dem nicht unglaubwürdigen siebenten platonischen Briefe, dafs Platon, der anfänglich Partei für die Dreifsig genommen, ihr ganzes Treiben aufmerksam verfolgt habe (*ὥστε αὐτοῖς σφόδρα προςεῖχον τὸν νοῦν, τί πράξοιεν*). — Socher, der in dem Protagoras nur eine Streitschrift sieht, die Philosophie gegen die Anmafsungen der Sophisten zu vertheidigen, verlegt die Abfassung desselben nach dem Tode des Sokrates zwischen das 30.—40. Lebensjahr Platons. Die Wirksamkeit der Sophisten war aber damals schon von der der Rhetoren verdrängt worden; Platon hätte also etwas ganz Ueberflüssiges unternommen, jetzt noch gegen die Anmafsungen der Sophisten aufzutreten. — Andere geben wieder andere Zeiten und Veranlassungen an. In dem Gespräche selbst findet man keine bestimmte Andeutung der Abfassungszeit. Eine indirecte liegt vielleicht in der Stelle, wo Sokrates von den Lakoniern als den echten Sophisten spricht (S. 342): „Sie stellen sich unwissend, damit sie nicht bekannt dafür würden, dafs sie die übrigen Hellenen an Weisheit übertreffen, sondern damit sie das Ansehen haben, als überträfen sie sie nur im Fechten und in der Tapferkeit, weil sie glauben, wenn bekannt würde, worin ihre Stärke bestehe, würden sich ebenso Alle dessen befleifsigen. Nun aber, indem sie das Wahre verborgen gehalten, haben sie die Lakonthümler in den Städten (*τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι λακωνίζοντας*) getäuscht, dafs diese, um ihnen nachzuahmen, sich die Ohren einschlagen, nur mit Boxriemen gehen, sich ganz den Leibesübungen ergeben und kurze Mäntel tragen, als ob hierdurch die Lakedämonier die Hellenen beherrschten (*ὡς δὴ τούτοις κρατοῦντας τῶν Ἑλλήνων τοὺς Λακεδαιμονίους*)“. — So konnte

Sokrates im Jahre 434, noch vor dem peloponnesischen Kriege, nicht wohl sprechen. Das Lakonisiren kam in Athen erst im Laufe des Krieges auf. Es waren anfänglich die Aristokraten, die spartanische Sitten affectirten; „als aber die Lakedämonier die Hellenen beherrschten“, d. h., nach Beendigung des peloponnesischen Krieges, ward das Lakonisiren in Athen allgemein. Die frühere Gymnastik wandelte sich in militärische Uebung um, die Kleidung modelte sich nach der spartanischen, und gegen diese Sucht hatte der Komiker Nikochares sein Lustspiel die Lakonier (*οἱ Λάκωνες*) gerichtet, Olymp. 97, 4 (388), und um diese Zeit mag denn auch der Protagoras geschrieben sein.

### 3. Charmides und Laches.

An den Protagoras schliefsen sich zwei kleinere Gespräche, Charmides und Laches, die uns Sokrates, wie er im Gegensatze zu Protagoras und andern Sophisten die Jünglinge selbst und die Ihrigen für die Unterweisung in der Tugend gewinnt, vorführen. Bildet dies die äufsere Verbindung, so liegt die innere in der Fortentwickelung des im Protagoras aufgestellten Begriffs der Tugend. Man hat das Verhältnifs dieser Gespräche theils unter einander, theils zu andern schief aufgefafst und deshalb ihre wahre Bedeutung vielfach verkannt. Darin stimmen die Meisten überein, dafs sie in einem gewissen Zusammenhange mit dem Protagoras stehen, nur fügen sie noch einige andere kleine Gespräche hinzu und lassen sie dem Protagoras entweder vorausgehen oder folgen. Man hat nämlich angenommen, es handle sich im Charmides um die nähere Bestimmung der Besonnenheit, im Laches um die der Tapferkeit, und so müfsten denn auch in andern Gesprächen die andern Tugenden, die Gerechtigkeit, Weisheit und Frömmigkeit, behandelt worden sein, entweder zur weitern Ausführung dessen, was im Protagoras kurz über diese Tugenden gesagt worden ist, oder damit, wenn über diese Tugenden speciell gehandelt worden, dann im Protagoras die ganze Tugendlehre zusammengefafst gegeben werden könne. Auffallend ist es dabei, dafs Platon in unsern Dialogen, die eine nähere Erörterung der Besonnenheit und Tapferkeit enthalten sollen, es nur zu einem negativen oder allge-

meinen Resultat gebracht hat, indem sich ergiebt, daſs ihr Wesen in dem, wofür man sie gewöhnlich hält, nicht liegt, und daſs diese Tugenden, wie jede andere, in dem allgemeinen Tugendbegriffe aufgehen.

In beiden Dialogen wird Sokrates kurz nach seinen beiden rühmlichen Kriegsdiensten eingeführt. Der Charmides spielt in der Zeit seines ersten Kriegsdienstes vor Potidäa, 432. Er kommt nach langer Abwesenheit nach Athen, erzählt von dem kurz vorher vorgefallenen Treffen, erkundigt sich nach den jetzt wegen ihrer Schönheit berühmten Jünglingen, und ihm wird von Kritias sein Neffe Charmides als der schönste und besonnenste aller jungen Leute vorgestellt. Das giebt Veranlassung zu der Untersuchung: was ist Besonnenheit? Sie wird zuerst als Bedächtigkeit erklärt. Die Besonnenheit ist aber etwas Schönes; das Bedächtige ist nicht immer schön, zuweilen ist es gerade das Rasche. — Die Besonnenheit ist Schamhaftigkeit, heiſst es zweitens. Die Tugend ist aber nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes; Scham ist jedoch nicht immer gut; schon Homer sagt: Nicht gut ist Scham dem darbenden Manne. Besonnenheit, wird drittens erklärt, ist das Seine thun (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), das heiſst nicht, wenn Jeder sein Eigenes macht (*ποιεῖ*), der Weber sein eigenes Kleid webt, der Schuhmacher seine eigenen Schuhe schneidet, sondern, wie Kritias diesen seinen Satz erklärt, das Thun des Guten (*ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις*), und zwar nicht das bewuſstlose, zufällige Thun, wie, wenn der Arzt heilt, er nicht nothwendig wissen muſs, wann er mit Erfolg den Kranken behandelt und wann nicht, sondern das mit der Erkenntniſs, daſs es uns auch frommen wird, verrichtete Gute; und das setzt die Selbstkenntniſs voraus, die zugleich die Kenntniſs der Kenntniſs, das Wissen um das Wissen, das auf sich selbst bezogene Wissen, die Erkenntniſs ihrer selbst und aller andern Erkenntnisse und so auch der Unkenntniſs Erkenntniſs ist. — Jede Erkenntniſs, wendet Sokrates ein, hat einen Gegenstand des Erkennens, der von der Erkenntniſs verschieden ist, wie das Sehen, Hören, Wollen nicht sich selbst zu Gegenständen ihres Empfindens und Strebens haben, sondern von ihnen verschiedene Objecte. Sokrates läſst es vorläufig unentschieden, ob es eine

solche Erkenntnifs gebe, die sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnifs hat. „Ein grofser Mann, sagt er, gehört dazu, um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, und ob hierunter auch die Erkenntnifs gehört. Ich traue mir nicht zu, dies zu entscheiden; nur scheint mir, wenn es wirklich eine Erkenntnifs der Erkenntnifs giebt, diese nicht die Besonnenheit zu sein; denn die Besonnenheit mufs etwas Gutes und Nützliches sein. Zeige mir also, Kritias, dafs die Erkenntnifs der Erkenntnifs nicht nur möglich, sondern auch nützlich ist.“ — Kritias vermag beides nicht. — Sokrates giebt ihm zu, dafs wer das Selbsterkennende hat, auch sich selbst kennt; aber da die Erkenntnifs der Erkenntnifs nicht erkennt was, sondern dafs man weifs, so ist sie für unser Leben von keinem Nutzen. „Anders wäre es freilich, meint er, wenn der Besonnene wüfste, was er weifs und was er nicht weifs, das Eine, dafs er es weifs, und das Andere, dafs er es nicht weifs, und auch einen Andern, wie es eben mit ihm hierin steht, beurtheilen könnte. Denn weder würden wir selbst etwas zu thun unternehmen, was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausfindend, welche es verstehen, würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den Uebrigen, welche wir regierten, gestatten, irgend etwas Anderes zu thun, als das, was sie, wenn sie es thun, auch richtig thun werden. Dies wäre aber das, wovon sie Erkenntnifs haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden, und eine so regierte Stadt und alles Andere, worüber Besonnenheit herrschte. Denn wenn so das Fehlen beseitigt ist und das Rechthandeln überall vorwaltet, so müssen die, welche in dieser Verfassung sind, nothwendig ein schönes und glückliches Leben führen und glückselig sein. Dies könnte aber nur dann geschehen, wenn zu allen übrigen Erkenntnissen, selbst zu der des Wahrsagers, dem gar nichts unbekannt wäre, auch noch die Erkenntnifs des Guten und Bösen (*ἡ περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακὸν ἐπιστήμη*) hinzukäme. Denn ohne diese würde uns zwar die Heilkunde auch heilen, die Kunst des Schuhmachers auch beschuhen, u. s. w.; aber dafs alles dieses für uns gut geschehe und zu unserem Besten, das werden wir eingebüfst haben ohne

die Erkenntnifs des Guten und Bösen. Aber ist die Erkenntnifs der Erkenntnifs auch zugleich die Erkenntnifs des Guten und Bösen?" — „Sie ist es nicht, meint Kritias, sondern sie steht allen übrigen Erkenntnissen vor und also auch der des Guten und Bösen" (S. 175). — „Dann ist sie nicht die Besonnenheit; denn die Besonnenheit mufs nützen; nun nützt zwar jede andere Erkenntnifs, besonders die des Guten und Bösen; aber von der Erkenntnifs der Erkenntnifs hat sich nirgends ein Nutzen gezeigt." — Es hat sich auf diesem Wege die Bestimmung der Besonnenheit nicht gefunden, und Sokrates räth selbst dem Charmides, ihn nur für einen Schwätzer zu halten, der unfähig sei, durch Nachforschung etwas zu ermitteln. — „Ich meines Theils, erwiedert ihm Charmides, glaube dir eben nicht sehr und nichts soll mich hindern, mich von dir alle Tage besprechen zu lassen, bis du sagst, es sei genug." — „Wohl, sagte Kritias, und das wird mir ein Beweis sein, dafs du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingiebst und nicht von ihm lässest weder viel noch wenig." —

Dafs es sich nicht in diesem Gespräche um das Auffinden einer erschöpfenden Definition der Besonnenheit handle, wird Jedem klar sein; ebenso auch wird jeder Leser mit dem Charmides überzeugt sein, dafs es dem Sokrates keineswegs Ernst ist, wenn er seine Unfähigkeit eine solche zu finden erklärt. Erhalten wir also im Charmides auch keine vollständige Erklärung der Besonnenheit, so werden wir doch in der Begriffsbestimmung der Tugend einen Schritt weiter geführt. Im Protagoras war die Tugend als eine Erkenntnifs, die auf Berechnung und Messen beruht, als eine *μετρητικὴ ἐπιστήμη*, bestimmt worden. Im Charmides hat sich im Laufe der Unsuchung eine d r e i f a c h e Erkenntnifs herausgestellt: die E r k e n n t n i f s d e s N ü t z l i c h e n, die Kenntnifs der Künstler und Handwerker oder das t e c h n i s c h e W i s s e n; die E r k e n n t n i f s d e s G u t e n u n d B ö s e n, das m o r a l i s c h e W i s s e n; und die E r k e n n t n i f s d e r E r k e n n t n i f s, das f o r m e l l e, l o g i s c h e W i s s e n. Die Erkenntnifs des Nützlichen kann nicht die Besonnenheit oder die Tugend überhaupt sein; sonst wären alle Künstler als solche besonnen und tugendhaft; die Erkenntnifs der Erkenntnifs für sich ebenfalls

nicht, weil sie nur rein formell ist, nur weiſs, daſs, nicht aber was sie weiſs; das bloſse logische Denken giebt noch keine Tugend. Es bleibt also nur die Erkenntniſs des Guten und Bösen. Aber nur dann kann eine Erkenntniſs zu einem wahrhaft guten und glücklichen Leben führen, wenn sie nicht bloſs weiſs was, sondern auch daſs sie weiſs, wenn sie nicht ein bloſses Meinen, wie das der unphilosophischen Menschen, ein instinctartiges Wissen, wie das der Wahrsager, sondern ein selbstbewuſstes, philosophisches Wissen ist. Daher muſs in der Tugend die Selbstkenntniſs oder die Erkenntniſs der Erkenntniſs mit der Erkenntniſs des Guten zusammenfallen. Das ethische Wissen hat das Selbstbewuſstsein zur Form und das Gute zum Inhalt. Kritias, der das Gute nicht als das absolute Gut, sondern als die relativen Güter versteht, weshalb er auch die Besonnenheit als ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις erklärt hat, will das Zusammenfallen beider nicht zugeben, sondern setzt das logische, inhaltslose Denken, den scharfen Verstand, das richtige Urtheil, die Klugheit, wie wir sagen würden, dasselbe, was Sokrates im Protagoras μετρητικὴ ἐπιστήμη, den berechnenden Verstand, nennt, über alle übrigen Erkenntnisse, auch über die des Guten; daher erklärt zuletzt Sokrates mit Recht: „In diesem Falle ist die Besonnenheit noch nicht gefunden; denn es hat sich von der Erkenntniſs der Erkenntniſs noch nirgends ein Nutzen gezeigt; wie kann also die Besonnenheit nützlich sein, wenn sie uns gar keinen Nutzen irgend bewirkt?“ Diese letzte Wendung ist also nicht, wie Steinhart meint, eine neckende Anregung zum weitern Nachdenken, sondern hierin liegt die Andeutung zu den folgenden Entwicklungen. Es muſs zunächst zur Untersuchung kommen, wie in der Tugend die Selbstkenntniſs mit der Erkenntniſs des Guten zusammenfällt, und das wird, wie wir sehen werden, im Gorgias so entschieden, daſs nachgewiesen wird, die selbstbewuſste Tugend sei nichts Anderes, als die Harmonie des Wissens und Thuns des Guten, oder, wie es im Gorgias heiſst, daſs Sokrates mit Sokrates stimme. Zuvor aber muſs der Begriff des Guten noch näher bestimmt werden, und das geschieht im Laches.

Im Laches wird uns Sokrates nach seinem zweiten

Kriegsdienste vorgeführt. Er hatte der Schlacht bei Delion, 424, beigewohnt und sich das Lob des Laches verdient, dafs, wenn sich die Uebrigen so wie er hätten beweisen wollen, die Stadt bei Ehren geblieben wäre und nicht einen so schmählichen Sturz erlitten hätte (S. 181). Wir glauben nicht zu irren, wenn wir die Haltung des Gespräches nicht lange nach Abschlufs des nikischen Friedens, 421, annehmen; denn 422 befand sich Sokrates noch beim Heere vor Amphipolis, und auch Nikias und Laches waren da schwerlich in Athen. Später als 421 das Gespräch zu setzen, haben wir keinen Grund. Noch scheint der Krieg im frischen Andenken der Mitunterredenden gewesen zu sein. Sokrates war in dieser Zeit nicht mehr der nur von Wenigen gekannte Weise, sondern war schon zur öffentlichen Person geworden. Kurz vorher hatte ihn Aristophanes in den Wolken auf die Bühne gebracht, an den grofsen Dionysien Olymp. 89, 1, das heifst im Frühling 423. Daher „sprechen auch die Knaben zu Hause von ihm und rühmen ihn sehr“ (Lach. S. 180); nur, wie Steinhart richtig bemerkt, Spiefsbürger, wie Lysimachos, die die bedeutendsten Erscheinungen der Gegenwart unbemerkt an sich vorübergehen lassen, wissen nichts von ihm. Dafs auch Laches von seinen Reden noch nichts erfahren hat, ist natürlich. Ein tapferer Haudegen, wie Laches, der selten in Athen anwesend war, kümmerte sich wenig um die Philosophen und Redner seiner Vaterstadt; doch ist er gern bereit ihn anzuhören. „Denn, sagt er, wenn ich über die Tugend oder sonst eine Art der Weisheit einen Mann reden höre, der wirklich ein Mann ist und der Reden werth, welche er spricht, dann freue ich mich über die Mafsen zu betrachten, wie der Redende und die Reden zusammengehören und stimmen und wie in des Mannes Leben Wort und That in echt dorischer Weise mit allein hellenischem Wohlklang zusammentönen.“ Hierin liegt eine vorläufige Andeutung von dem, was im Gorgias ausgeführt wird, dafs der wahre Weise mit sich selbst stimmen mufs, und zugleich eine Widerlegung derer, welche, wie Aristophanes, den Sokrates mit den sophistischen Tugendlehrern in eine Klasse warfen, nicht aber, wie Steinhart meint, eine Antwort auf den Vorwurf, dafs die Philosophie ihre Jünger vom Leben abziehe und zu unpraktischen Träumern und Schwär-

mern mache. Auch daſs überhaupt in diesem Gespräche geflissentlich die treffliche Lehrweise und die tüchtige Persönlichkeit des Sokrates in immer neuen Wendungen geschildert wird, brauchen wir nicht mit Hermann auf die Absicht Platons, den Unterricht des Sokrates zu empfehlen, noch mit Steinhart auf unmittelbar vor Abfassung des Gespräches vorhergegangene Angriffe oder Verdächtigungen zu beziehen, etwa auf die Anfechtungen, die Sokrates wegen der verweigerten Abstimmung gegen die Sieger bei den Arginusen oder wegen seines unausgeführten Auftrages der Dreiſsig zu erdulden hatte, sondern sie enthalten die Apologie des Sokrates „gegen Alle und besonders gegen die Komödienschreiber, die ihn beschuldigten, daſs er nur leeres Geschwätz treibe und Reden führe über ungehörige Dinge“ (Phäd. 70). Und wo war eine solche Apologie mehr an ihrer Stelle, als in unserem Gespräche, das unmittelbar nach der Zeit fällt, in welcher Sokrates vom Aristophanes als der die Jugend verderbende Sophist öffentlich vorgeführt worden war?

Der Laches hat in seiner ganzen Anlage und besonders in der Art der philosophischen Untersuchung und in ihrem Ergebniſs die auffallendste Aehnlichkeit mit dem Charmides, so daſs es auch hieraus deutlich wird, daſs beide Gespräche zusammengehören. Ein Fechtkünstler will seine Kunst lehren. Der alte Lysimachos fragt die beiden kriegskundigen Männer Nikias und Laches, ob der Unterricht hierin seinen Söhnen förderlich sein könnte. Nikias empfiehlt die Uebung, Laches verwirft sie. Sokrates, um seine Meinung befragt, äuſsert, nur ein Sachversändiger könne hierin Rath ertheilen, und da es sich hier nicht um das Fechten allein, sondern um die Tugend, und zwar vorzugsweise um die Tapferkeit handle, so könne nur Einer rathen, der kunstverständig ist in der Behandlung der Seele. Es entsteht vor Allem die Frage: was ist Tapferkeit? Es ergiebt sich, daſs Tapferkeit nicht Standhaftigkeit, nicht Beharrlichkeit ist, sondern die Erkenntniſs des Gefährlichen und Unbedenklichen, dessen, was uns Furcht macht oder nicht. Furcht aber ist die Erwartung künftiger Uebel; also ist Tapferkeit die Erkenntniſs der künftigen Uebel und mithin auch der künftigen Güter. Es giebt aber nur einerlei Erkenntniſs für einerlei Dinge, sie

mögen künftig oder vergangen oder gegenwärtig sein. Daher ist Tapferkeit die Erkenntniſs desjenigen Guten und Bösen überhaupt, das für alle Zeiten gut und böse ist, und dadurch fällt sie mit allen andern Tugenden, der Besonnenheit, der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit, zusammen. Das Gute ist demnach nicht das praktisch Nützliche, wie die Aerzte von den Kranken wissen, was ihnen gesund oder ungesund ist, oder wie die Wahrsager aus gewissen Zeichen erkennen, was kommen wird, sondern ob und wann das Gesundsein überhaupt besser ist als das Kranksein, ob Leben oder Sterben besser ist; denn es ist doch in der That für Viele besser zu sterben als zu leben. Die Tugend als Erkenntniſs unterscheidet sich also von dem praktischen Wissen, daſs dieses nur erkennt, was uns in einzelnen bestimmten Lagen des Lebens nützlich ist, jene aber, was für uns dauernd und in jeder Lage gut oder nicht gut ist. Das praktische Wissen verschafft uns die zeitlichen Güter, die Tugend die ewigen. „Darin liegt die Andeutung, sagt Steinhart richtig, daſs jedes wahre Wissen nur das Ewige, im Wechsel Dauernde, Wahrheiten, die zu allen Zeiten wahr gewesen sind und wahr bleiben werden, zum Gegenstande haben kann, woraus dann wieder folgt, daſs die Tapferkeit wie jede andere Tugend auf die Erringung und Behauptung dieser wesentlichen und bleibenden Güter abzweckt."

Wenn es nun aus unserer Darstellung hoffentlich deutlich sein wird, daſs es Platon bei der Bestimmung der Besonnenheit und Tapferkeit vielmehr darauf angekommen ist, zu zeigen, wie diese beiden Tugenden in ihrem wahren Wesen mit dem allgemeinen Tugendbegriffe zusammenfallen, als wie sie sich in ihrer äuſsern Erscheinung als besondere Tugenden trennen, da wir ja es im Protagoras als die Aufgabe Platons erkannt haben, die Einheit aller Tugenden, nicht ihre Verschiedenheit zu erweisen; so wird man ihm nicht zumuthen, dasselbe auch noch an den andern Tugenden zu zeigen, zumal er selbst es bestimmt ausspricht, daſs, wer Erkenntniſs hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind, und ebenso von allen Uebeln, weder irgend noch Besonnenheit oder Gerechtigkeit oder

Frömmigkeit bedürfe, da ihm ja allein schon eigen ist gegen Götter und Menschen das Gefährliche zu vermeiden, das Gute ins Werk zu richten und zu wissen, wie er sich gegen sie verhalte (Lach. 199). Mit Recht sagt daher Schleiermacher: „Wer das Wesen der Sittlichkeit, wie es in der gegenwärtigen Reihe genommen ist, richtig gefaſst hat, wird eigene Darstellungen der Gerechtigkeit und Weisheit nicht vermissen, sondern sich beide aus dem, was im Laches und Charmides ausgeführt ist, nach dem Sinne Platons selbst construiren können.“ Aber dasselbe gilt auch von der Frömmigkeit, und doch soll nach Schleiermacher der Euthyphron als eine Erörterung des Begriffes der Frömmigkeit, die im Protagoras ebenfalls unter den Tugenden aufgeführt wird, sich an jenes Gespräch anschlieſsen, obgleich er gesteht, daſs im Euthyphron weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinen ethischen Ideen sich nachweisen lasse, noch auch selbst sich nur indirecte Andeutungen finden, welche den Leser mit der Ansicht Platons über die Frömmigkeit bekannt machen könnten. Den Zusammenhang mit dem Protagoras findet er nur in der Entwicklung des Unterschiedes zwischen dem, was das Wesen eines Begriffes und was nur eins seiner Verhältnisse bezeichnet, und hierin liege zugleich die Annäherung und Vorbereitung zu dem Parmenides. Gewiſs nur ein Nothbehelf, um dem Gespräche doch auch einen Platz anzuweisen. Das Gezwungene dieser Beziehungen hat Schleiermacher selbst gefühlt, daher er den Euthyphron zugleich als die Abfertigung mit der Frömmigkeit, die von nun an als Haupttugend ganz verschwinde, betrachtet. Und doch erscheint im Gorgias, den doch Schleiermacher weit hinter den Euthyphron stellt, die Frömmigkeit noch als besondere Tugend neben den andern. „Der Besonnene, heiſst es dort (S. 507), thut überall, was sich gebührt gegen Götter und Menschen: thut er, was sich gebührt gegen Menschen, so thut er das Gerechte, und wenn dasselbe gegen die Götter, das Fromme, und auch tapfer ist der Besonnene u. s. w.“ Da der Euthyphron, wie das auch Schleiermacher richtig erkannt hat, eine apologetische Tendenz hat, so ist seine Stelle auch eine ganz andere, als hinter dem Protagoras. Wenn endlich Schleiermacher den Laches vor den Charmides stellt, so hat schon Steinhart diese

Umstellung als unbegründet zurückgewiesen. Die Stellung der drei Gespräche, die ihnen die äufsere Einkleidung anweist, wird auch durch das philosophische Resultat gerechtfertigt. Im Protagoras ist die Tugend als Erkenntnifs des freilich noch mit dem Angenehmen identisch gesetzten Guten und damit als Einheit bestimmt worden. Im Charmides wird an der Besonnenheit bewiesen, dafs diese wie jede andere Tugend auf Erkenntnifs des Guten, die mit der Selbstkenntnifs zusammenfallen mufs, beruht. Im Laches endlich wird an der Tapferkeit gezeigt, dafs dieses Gute, dessen Erkenntnifs die Tugend ist, sich von jedem andern Guten so unterscheidet, dafs es ein Bleibendes, Ewiges, dem Wechsel nicht Unterworfenes ist. Den Nachweis, wie von der Erlangung einer solchen Tugend unser wahres Glück im Leben und nach dem Tode abhängt, enthält das nun folgende Gespräch, der Gorgias, und in diesem, nicht im Protagoras, wie Steinhart meint, erblicken wir den Schlufsstein zu der sogenannten sokratischen Tugendlehre, wozu die vorhergehenden die Grundlage bilden.

Steinhart macht nämlich aufser dem Charmides und Laches auch noch den Alkibiades I, Hippias II und Lysis zu den Vorläufern des Protagoras und weist ihre Beziehungen zu demselben nach. In der That finden sich solche Beziehungen, aber so, wie alle ethische Werke gewissermafsen in Beziehung stehen. Es sind Aehnlichkeiten und Berührungspunkte, wie sie selbst Schriften verschiedener Schriftsteller, wenn sie denselben Gegenstand behandeln, gegenseitig bieten. Nur der Charmides und Laches stehen nicht in so allgemeiner und zufälliger, sondern in unverkennbar beabsichtigter Beziehung, indem sie, was im Protagoras als der allgemeine ethische Grundsatz aufgestellt worden, berichtigen und näher bestimmen; darum müssen sie dem Protagoras auch folgen, nicht ihm vorausgehen, nicht etwa als wären sie, wie Schleiermacher meint, ergänzende Nachträge, gleichsam Auswüchse und Ausstrahlungen des gröfseren Werkes, in welchen die dort nur obenhin bestimmten Begriffe der Besonnenheit und Tapferkeit genauer entwickelt werden, sondern als nothwendige Sprossen, die uns in der Erkenntnifs der Tugend überhaupt einige Stufen weiter führen. Wenn aber im Al-

kibiades I. von der Selbstkenntnifs die Rede ist und im Charmides ebenfalls, so bezieht sich deshalb der Charmides noch nicht auf den Alkibiades; denn wie ganz anders ist im Alkibiades von der Selbstkenntnifs die Rede, als im Charmides. Im Alkibiades wird die Selbstkenntnifs als Selbstanschauung des Menschen durch das Bild des Schauens des Auges in das Auge erklärt und damit völlig bestimmt; im Charmides wird eine solche Selbstkenntnifs, die sich selbst zum Gegenstande der Erkenntnifs hat, erst noch in Frage gestellt, also auf eine spätere Entwicklung hingewiesen. Der Charmides enthält das Räthsel, der Alkibiades die Auflösung. Nun steht freilich die Auflösung zum Räthsel in Beziehung; wer wird aber erst die Auflösung und dann das Räthsel geben? Es müfste also nicht, wie Steinhart will, der Alkibiades dem Charmides vorausgehen, sondern umgekehrt. Aber dagegen streitet, dafs der Alkibiades offenbar früher verfafst ist, als der Charmides. Ueberhaupt pafst ein so in sich abgeschlossenes Werk wie der Alkibiades gar nicht in eine Reihe von Gesprächen, die als Vorstufen ihren Abschlufs erst in einem spätern Werke finden. Der Charmides, Laches, selbst der Protagoras, den doch Steinhart für ein solches abschliefsendes Werk hält, tragen deutlich den Stempel sogenannter Vorstufen darin, dafs sie Manches unerledigt lassen, indefs der Alkibiades, wie Steinhart selbst sagt, nicht mit ungelösten Fragen abschliefst, sondern zu einem positiven Resultat gelangt. Er steht als ein Ganzes fertig da, das weder auf etwas Vorhergehendes, noch Folgendes hinweist, und eben darin liegt das sichere Kennzeichen, dafs er keiner solchen Gesprächsreihe angehört. Und wie ihn sein Inhalt, so schliefst ihn auch seine äufsere Einkleidung aus unserm Cyclus aus. Schon die historischen Voraussetzungen, die dem Gespräche zu Grunde liegen, machen es unmöglich, ihm einen Platz in demselben anzuweisen, da sie andern zum Cyclus gehörenden Gesprächen durchaus widersprechen. Nach der Stelle Alk. S. 105, wo Sokrates zu Alkibiades sagt, dafs er in wenigen Tagen bei den Volksversammlungen zugegen sein werde, hat sich Platon den Alkibiades als einen beinahe zwanzigjährigen Jüngling gedacht. Damit stimmt auch eine andere Stelle (S. 131), wo es heifst, dafs des Alkibiades Leib an Schönheit

abnehme, die Seele aber erst zu blühen anfange. Nach der gewöhnlichen Annahme ist Alkibiades 450 geboren; unser Gespräch würde also etwa in das Jahr 430 fallen. Nun erzählt uns aber Alkibiades selbst im Gastmahl, dafs er sich dem Sokrates überall aufgedrängt habe, dafs er vor Potidäa, also schon 432, sein Zeltgenosse gewesen sei, und im Protagoras, welches Gespräch wir 434 setzen zu müssen glaubten, erscheinen uns Sokrates und Alkibiades ebenfalls schon als alte Bekannte. Wie reimt sich das zu der Angabe zu Anfange des Alkibiades, dafs Sokrates als Liebhaber dem Alkibiades schon viele Jahre nachgegangen sei, ohne ihn nur einmal angeredet zu haben? — Und wollten wir auch zugeben, Platon habe solche chronologische Widersprüche als unwesentlich aufser Acht gelassen, so ist die Charakteristik des Alkibiades in unserem Gespräche, verglichen mit der im Protagoras und im Gastmahle, eine so widersprechende, dafs es Schleiermacher gar nicht zu verargen ist, wenn er schon deshalb das Gespräch dem Platon abspricht. Alkibiades, ein fast zwanzigjähriger Jüngling, der schon so hochfahrende Pläne, wie die Unterjochung Europas und Asiens, gefafst hat, tritt, ich will nicht sagen mit einer einem Jünglinge wohl anstehenden Bescheidenheit und Schüchternheit, sondern mit einer solchen Einfalt auf, die nahe an Geistesbeschränktheit grenzt, dafs, wenn Alkibiades wirklich so gewesen wäre, er es nicht verdient hätte, dafs sich Sokrates so viele Mühe um ihn gegeben. Ein solcher Mensch konnte seinem Vaterlande weder viel nützen, noch schaden. Das gesteht denn auch Steinhart zu, dafs unser Alkibiades doch gar zu unwissend gehalten sei; entschuldigt aber seltsam Platon damit, dafs Alkibiades eben durch die von Sokrates in seinem Denken hervorgebrachte Verwirrung noch unfähiger als sonst wohl zur Aufnahme allgemeiner Begriffe erscheint. Alkibiades versteht aber nicht blos die allgemeinsten Begriffe, sondern auch die gewöhnlichsten Dinge nicht. Hat sich Jemand so einschüchtern lassen, dafs er in der Verwirrung nicht weifs, wenn ihn ein Anderer fragt, wie die Kunst heifse, die das richtige Leierschlagen und Singen lehrt, dafs es die Musik sei, sondern mufs er erst dadurch darauf gebracht werden, dafs man ihn aufmerksam macht, die Musen seien ja die Göttinnen, denen diese Kunst

zukommt; so thut man am besten, man läſst einen solchen confusen Menschen vorläufig laufen, bis er sich wieder von seiner Verwirrung erholt hat. Sehen wir ferner auf die Mängel der Anlage, der Beweisführung, der Darstellung, die das Gepräge des Unsichern und Schülerhaften nur allzu deutlich an sich tragen und worauf schon Schleiermacher aufmerksam gemacht hat; so haben wir nur die Wahl, das Gespräch entweder mit Schleiermacher für nicht platonisch, oder mit den neuesten Kritikern für ein Jugendwerk Platons zu halten. Wir entscheiden uns für das Letztere und sehen in dem Alkibiades einen frühen, unvollkommenen Versuch Platons, worin er seine damaligen ethischen und politischen Ansichten so vollständig als möglich habe niederlegen wollen. Daſs er auſser diesem Zwecke noch eine besondere Absicht gehabt habe, bezweifle ich. Stallbaum legt dem Gespräche eine apologetische Tendenz unter; dem widerspricht zwar mit Recht Hermann, meint aber, und darin stimmt ihm auch Steinhart bei, das Gespräch habe neben der philosophischen Tendenz auch die politische gehabt, den Alkibiades, der zum zweiten Male von der Höhe des Ruhmes und Glückes zu sinken im Begriffe war, vor gefährlichen Bestrebungen zu warnen und zur echt sokratischen Tugend und zu einer wahrhaft sittlichen Politik wieder zurückzuführen. Wahrlich, Platon hätte sich als etwa 23jähriger Jüngling sehr überschätzt, wenn er hätte glauben können, durch eine solche Schrift den Alkibiades in seinem vorgerücktern Alter zu bekehren, auf den, als er noch ein lenksamer Jüngling war, selbst Sokrates nicht dauernd einzuwirken vermocht hatte. Ueberhaupt scheinen mir solche versteckte politische Tendenzen von Platons Schriften fern gehalten werden zu müssen. — Was uns bewegt, den Alkibiades trotz aller seiner Mängel für eine echte Schrift Platons zu halten, das sind die einzelnen echt platonischen Gedanken, die sich in demselben finden. Dazu rechne ich die Erklärung, daſs Selbstkenntniſs der Einblick in den göttlichsten Theil unserer Seele ist, eine Erklärung, die, wie Steinhart mit Recht sagt, gewiſs ebenso platonisch ist, als die unsichere bildliche und das Bild nicht einmal ganz rein durchführende Entwicklung dieses Gedankens den noch ungeübten jugendlichen Denker verräth. Der Alkibiades als eine frühe

Jugendschrift Platons ist für uns eben deshalb so lehrreich, weil er uns zeigt, daſs Platon, wie sehr er auch sonst den Namen des Göttlichen verdient haben mag, doch seine natürliche Entwicklung wie jedes andere Menschenkind gehabt hat. Hier drängt der Jüngling so viel Wissen als er nur kann zusammen; er möchte gern Alles, wovon sein Kopf und sein Herz voll ist, mit einem Male mittheilen; Alles ist positiv, entschieden, die Absichtlichkeit nur allzu sehr verrathend; daher die Beweisführung nicht frei von Willkür. Das ist wahrhaft jugendliche Art. Wenn er hingegen im Charmides und Laches nur das giebt, was zu seinem Zwecke nothwendig ist, und so sich weise zu beschränken weiſs; wenn Alles mehr rein aus der Sache selbst hervorzuwachsen scheint: so offenbaren sie sich schon hierdurch, auch abgesehen von der den geübtern Meister verrathenden äuſsern Form, als Werke des reifern Mannes, und wir können den neuesten Kritikern nicht beistimmen, wenn sie die Abfassung dieser Gespräche, meist wohl nur ihres geringern Umfanges und mancher äuſserlichen Aehnlichkeiten wegen, als gleichzeitig mit der des Alkibiades setzen.

Aehnlich wie mit dem Alkibiades I. verhält es sich mit Lysis. Auch hier weist Steinhart die Beziehung zu dem Protagoras nach, für dessen Vorstufe er ihn hält. „Das höchste Gut, sagt er, auf welches im Lysis noch in unbesimmten Ausdrücken hingewiesen wurde, erscheint im Protagoras in bestimmter Form als die unwandelbare Gottheit einerseits und andererseits als die durch ein sittliches Leben zu gewinnende Glückseligkeit.“ Wie schwach aber diese Beziehung ist und wie wir mit demselben Rechte den Lysis mit vielen anderen Gesprächen, namentlich mit dem Gorgias und dem Staate, in Beziehung setzen könnten, sieht Jeder ein. Endlich die Aehnlichkeit, die Steinhart zwischen dem jungen Lysis und dem jungen Charmides findet, ist eine rein äuſserliche. Betrachten wir dieses Gespräch unbefangen, so erscheint es uns als eine ähnliche unvollkommene Jugendarbeit, die jedoch auch schon die Spuren des künftigen Meisters in sich trägt, wie der Alkibiades. Dafür spricht auch die bekannte Sage bei Diogenes (III. 35) und in der Vit. anon. (p. 13), daſs Sokrates, als er Platons Lysis lesen gehört, gesagt haben soll:

„Beim Herakles, was nicht alles der junge Mensch mir andichtet! Er führt mich wohin, wie weit und gegen wen er will!" — Den Grundgedanken des Lysis hat Steinhart auf treffende Weise also zusammengefaſst: „An dem Guten hat Alles Theil, was sich als zusammengehörig erkennt, denn das Gute ist Allem verwandt, und ohne das Gute gehört nichts dem Andern wahrhaft an. Die geistig Zusammengehörigen sind aber noch nicht die schlechthin Guten; denn jeder Einzelne, der sich mit einem Andern zusammengehörig weiſs, fühlt sich unvollkommen und sehnt sich sein unvollkommenes Wesen durch die Tugend einer geistig verwandten Seele zu ergänzen, die wieder ihre eigenen Mängel durch die Tugend des Andern auszufüllen strebt. Darum ist Freundschaft nur zwischen solchen, die weder absolut gut, noch absolut böse sind; die Liebe aber, die beide zusammenführt, ist selbst schon ein von der Idee des Guten geweckter Trieb; denn aller Liebe Anfang und Ende ist das Gute. Somit ist der Grund der Freundschaft die Liebe, ihr sittliches Wesen aber das sich ergänzende gemeinsame Streben zugleich verwandter und verschiedener Naturen nach dem höchsten Gute." — Im Wesentlichen hat Platon diese Gedanken in das Gastmahl und den Phädros aufgenommen, und daher glauben wir auch den Lysis wie den Alkibiades aus unserm Cyclus ausschlieſsen zu müssen, zumal auch die äuſsere Einkleidung keine bestimmte Andeutung giebt, in welche Zeit das Gespräch zu setzen sei, wonach wir ihm seine Stelle im Cyclus anweisen könnten. Zudem ist der mimische Apparat, wie trefflich er an und für sich ist, doch, wie schon Schleiermacher richtig bemerkt hat, für den eigentlichen Inhalt viel zu üppig. In der Methode bilden der Alkibiades und Lysis directe Gegensätze: in jenem wird dem Leser zu wenig, in diesem zu viel zu denken überlassen; dort kann der junge Verfasser in seinem jugendlichen Lehreifer die Sache nicht deutlich genug vordemonstriren, hier neckt er im jugendlichen Uebermuthe den Leser durch scheinbar unauflösliche Widersprüche. Kein Wunder daher, daſs Viele, die den rechten Schlüssel nicht zu finden vermochten, wie Ast und Socher, das Gespräch für nichts als eine Reihe von unvermittelten Sätzen und Gegensätzen hielten und daher dem Platon absprachen; Andere, wie Stallbaum, nur

eine Verspottung sophistischer Unterrichtsmethoden darin sahen, und dafs hingegen wieder Andere, wie Schleiermacher, mehr in ihm fanden, als wirklich darin liegt.

Als ein ähnliches Jugendwerk offenbart sich Hippias II. In der Einfachheit der Form mehr dem Alkibiades gleichend, ist er in Rücksicht der Methode mehr dem Lysis verwandt: dasselbe Herumtummeln in scheinbaren Widersprüchen finden wir auch hier. Der Grundgedanke aller dieser Gegensätze, dafs nur der Gute das Böse als Böses wissentlich thun könnte, wenn es eben möglich wäre, dafs der Gute Böses thue, ist seinem wesentlichen Inhalte nach in den Protagoras und Gorgias aufgenommen worden. — In allen diesen drei Gesprächen hat der junge Platon echt sokratische Themata, freilich auf genialere Weise wie sein Meister selbst, behandelt.

Stehen der Charmides und der Laches in einer directen Beziehung zum Protagoras, so fällt dann nothwendig auch ihre Abfassung ungefähr in dieselbe Zeit; also etwa um 388. — Schleiermacher vermuthet, der Charmides sei während der Anarchie geschrieben, weil in der dem Kritias beigelegten Erklärung der Besonnenheit, sie sei das Thun des Seinigen, eine besondere Anspielung verborgen sein müsse: entweder habe sich Kritias bei seiner Aufforderung an Platon wegen Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auf solche Gründe berufen, oder er habe sich bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren einer ähnlichen Formel bedient, welche Platon hier als eine an sich ganz unbestimmte bespöttele. Nach dem Tode des Kritias wäre eine solche Anspielung nicht mehr im Geiste Platons gewesen; man müfste denn schon eine apologetische Absicht darin suchen. — Steinhart giebt dem Charmides wie dem Alkibiades eine politische Nebentendenz. Auch er verlegt die Abfassung 404, in die Zeit der eben beginnenden Herrschaft der Dreifsig. „Es liegt, meint er, die Vermuthung nahe, dafs die Schrift den Nebenzweck gehabt habe, den aristokratischen Revolutionär und Schreckensmann Kritias, der in seinem öffentlichen Leben die Tugend der Besonnenheit ebenso auffallend verleugnete, als er schon früher in seinen Meinungen sich dem Sokrates entfremdet hatte, als eine mahnende Stimme aus seiner bessern Zeit zur politischen Mäfsigung, zur Tugend, zum Sokra-

tes zurückzurufen und zugleich den Charmides zu warnen, seinem früheren Vormunde auf seinem gefährlichen Wege zu folgen." — Und doch folgte nach dem siebenten platonischen Briefe Platon selbst anfänglich dem Kritias. — „Wollte man, fährt Steinhart fort, die Abfassungszeit später, in die Zeit der Restauration unter Thrasybul setzen, so würde man mit der entschieden festzuhaltenden Ansicht, dafs der Charmides vor dem Protagoras abgefafst sei, ins Gedränge kommen; theils hätte wohl der damals noch im frischesten Andenken lebende, im Kampfe gegen die Demokraten erfolgte Tod der beiden verwandten und befreundeten Männer dem Dialoge statt des heitern Tones eine trübere, mehr von Wehmuth durchdrungene Färbung gegeben. Wir wissen nämlich aus Xenophon (Hell. II, 4, 19), dafs auch Charmides mit der Umsturzpartei ging, einer der über den Peiräos gesetzten Zehnmänner war und mit dem Kritias zugleich umkam." — Gegen diese Vermuthungen ist einfach Folgendes zu bemerken. Schleiermacher hat wohl Recht, dafs der Erklärung des Kritias von der Besonnenheit eine Anspielung zu Grunde liegt, gewifs aber nicht auf eine persönliche Aeufserung des Kritias gegen Platon oder Sokrates. Hat Platon während der Gräuel der Anarchie das Gespräch geschrieben, so waren nur zwei Fälle möglich: entweder billigte er das Verfahren des Kritias; dann hätte er es nicht bespöttelt; oder ihn erfüllte das Treiben des Tyrannen mit dem wohlverdienten sittlichen Unwillen, dann hätte eine so mattherzige, spöttelnde Anspielung, deren Sinn doch nur sein konnte: „Heifst das, was du thust, das Seinige thun, wozu du auch mich aufgefordert, oder dem Sokrates gerathen hast?" gewifs ihren Zweck verfehlt. Ist die Anspielung als Polemik gegen Kritias während der Anarchie mindestens unpassend, so ist sie als Apologie desselben nach dieser Zeit geradezu lächerlich. Der Sinn einer solchen Apologie konnte doch nur der sein: „Kritias hat freilich wie ein Tyrann gewüthet, er hat Tausende von Bürgern getödtet oder ins Unglück gebracht; aber der gute Mann konnte ja nicht anders; er glaubte ja nur das Seinige zu thun." — Was Steinharts Annahme betrifft, dafs unser Gespräch eine Mahnung für Kritias zur Mäfsigung und eine Warnung für Charmides sei, sich von seinem saubern Oheim nicht verführen zu lassen;

so gilt hier dasselbe, was wir oben schon über die angebliche politische Tendenz des Alkibiades gesagt haben. Den guten Platon hätte doch schon die Erfahrung klüger machen sollen, daſs mit solchen Tendenzschriften, zumal wenn sie so fein und zart gehalten sind, daſs man ihre Absicht kaum merkt, nicht viel ausgerichtet wird. Alkibiades hatte auf seine Mahnung, zum Sokrates und zu einer sittlichern Politik zurückzukehren, nicht gehört; wie konnte er hoffen, daſs er den Kritias, der dem Sokrates alles Lehren bei strenger Strafe verboten hatte, zum Sokrates zurückrufen würde? Bald nach Kritias Tode, meint Steinhart, kann das Gespräch nicht geschrieben sein; dann würden wir statt des heitern Tones eine trübere und von Wehmuth durchdrungene Färbung über den Tod der befreundeten Männer wahrnehmen. Für so sentimental dürfen wir doch kaum unsern Platon halten, daſs er sich über den selbstverschuldeten Tod eines Verwandten, der der Fluch seines Vaterlandes geworden, sehr hätte grämen sollen, und schwerlich würde er den Charmides, der als Mann so unbesonnen war, von Sokrates zu lassen und sich seines Oheims Kritias Einflusse hinzugeben, so daſs er sein Schicksal theilte, zum Muster eines besonnenen Jünglings, der dem Sokrates immer folgen wollte, hingestellt haben.

Daſs Platon dem Kritias die Erklärung: Besonnenheit ist das Seinige thun, beilegt, hat den Grund darin, daſs er uns des Kritias Charakter historisch treu wiedergiebt. Kritias war Philosoph und Staatsmann zugleich. Er hatte seine politischen Grundsätze aus den Philosophen- und Sophisten-Schulen geholt. Auch des Sokrates Umgang hatte er gesucht, nicht aber, wie Xenophon sagt (Mem. I, 2, 14), um seine Enthaltsamkeit, Mäſsigkeit und Besonnenheit nachzuahmen, sondern, um von ihm zu lernen, wie man durch Reden Andere zu Allem zwingen könne. Das *σωφρονεῖν* als das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* war das Stichwort der damaligen Aristokraten im Gegensatz des *πολυπραγμονεῖν* der Demokraten, wie denn auch Sokrates in unserm Gespräche (S. 162) beide Ausdrücke als Gegensätze braucht: *ἦ οὖν ἐπολυπραμονεῖτε καὶ οὐκ ἐσωφρονεῖτε τοῦτο δρῶντες;* Kritias als Aristokrat von Geburt verstand das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* so: die Vornehmen sind zum Herrschen, das Volk zum Gehorchen geschaffen.

Als Charmides in seiner Unschuld verräth, daſs er die Definition der σωφροσύνη als das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν dem Kritias verdanke, sträubt sich dieser anfangs, sich dazu zu bekennen, und erst später, im Eifer sein philosophisches Wissen glänzen zu lassen, wirft er sich zum Vertheidiger derselben auf. Gewiſs ein feiner Zug Platons; denn kurz nach dem Kampfe bei Potidäa, 432, als unter Perikles die Demokratie allmächtig war, durfte Kritias es kaum wagen, sich öffentlich zu einem solchen antidemokratischen Grundsatze zu bekennen. Als ihn aber die Eitelkeit treibt, den Satz zu vertheidigen, äuſsert er nicht geradezu seine Meinung, sondern verhüllt sie in philosophische Floskeln, die er den Sophisten verdanken mochte. Das Seinige thun, erklärt er, nach Prodikos die Ausdrücke genau abmessend, heiſst nicht das Seinige machen, sondern in allem unsern Handeln mit Selbstkenntniſs verfahren; die Selbstkenntniſs ist aber zugleich die Erkenntniſs der Erkenntniſs. Sie ist als Kenntniſs seiner selbst, ἐπιστήμη ἑαυτοῦ, zugleich die Kenntniſs der Kenntniſs, die Kenntniſs ihrer selbst, ἐπιστήμη ἑαυτῆς, d. h. die Kenntniſs der uns für unsere Absichten zu Gebote stehenden geistigen Mittel, die Kenntniſs unserer Kenntniſs und Unkenntniſs, ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης, ganz so, wie Sokrates im Protagoras im Sinne der Sophisten die Tugend als eine μετρητικὴ ἐπιστήμη, eine Erkenntniſs, die auf Messen und Berechnen beruht, erklärt hatte, weshalb denn auch hier Kritias die Selbstkenntniſs mit der Rechnen- und Meſskunst vergleicht, von der sich ein eigentliches Werk nicht aufzeigen lasse (S. 165). Offenbar will Kritias sagen: die Besonnenheit ist Lebensklugheit, die auf dem richtigen Urtheile und dem berechnenden Verstande, wodurch wir immer unsere geistigen Kräfte abmessen und die zu unsern Zwecken passenden Mittel wählen, beruht. — „Ist diese Erkenntniſs der Erkenntniſs auch zugleich die Erkenntniſs des Guten und Bösen?“ fragt Sokrates und will damit sagen: „Fällt auch diese Lebensklugheit mit der Sittlichkeit immer zusammen?“ Kritias kann dies nicht geradezu bejahen und will es auch nicht verneinen. Er hilft sich mit einer ausweichenden Antwort: „Die Erkenntniſs der Erkenntniſs steht sowohl der Erkenntniſs des Guten, als auch jeder andern Erkenntniſs vor“, d. h.: „Die Klugheit geht über

Alles; ein gescheiter Kopf weiſs für Alles Rath; er weiſs sich mit der Moral, wie mit allem Uebrigen abzufinden.“ — So ist denn uns das ganze politische Treiben dieses Mannes hiermit angedeutet, der, wie wir wissen, nach den Umständen auch seine politische Farbe wechselte, wie sehr er auch von Hause aus der Volksherrschaft in Athen abgeneigt sein mochte. Doch war er bei allem dem ein geistvoller Mann, der den besten Willen haben mochte, Alles durch sich für das Volk zu thun (*βουλόμενος πάντα δι' ἑαυτοῦ πράττεσθαι*, Xenoph. Mem. I, 2, 14). Möglich auch, daſs er sich als Verwandter des Solon besonders berufen fühlte, den ausgearteten Athenerstaat von neuem zu gründen, und daſs eine Art von fatalistischem Glauben ihn zu dem schrankenlosesten Radicalismus getrieben hat. Denn daſs ihn Platon im Timäos zum Ueberlieferer der Sage vom uralten Musterstaate der Athener gemacht und ihm im Kritias die Rolle zugedacht hat, den Idealstaat in seiner historischen Erscheinung darzustellen, beweist, daſs er in ihm etwas Anderes, als den blutdürstigen Tyrannen gesehen. Was später Platon in dem jungen Dionysios zu finden hoffte, einen für die Lehren der Philosophie empfänglichen jungen Mann, der von ihr geleitet die unumschränkte Macht, die er in Syrakus besaſs, anwenden würde, den philosophischen Staat zu verwirklichen, das hätte, mochte Platon glauben, schon Kritias für Athen werden können, wenn er an die Spitze des Staates gestellt den Musterstaat, wie er ihn sich dachte und vielleicht in seinen politischen Schriften geschildert hatte, gründete. Darum schloſs sich Platon auch anfangs der Partei des Kritias an, weil, wie er sagte, *ᾠήθην αὐτοὺς ἔκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοικήσειν δὴ τὴν πόλιν*, und zog sich erst, nachdem sie dem Sokrates den Auftrag gegeben hatten, den Leon aus Salamis zu holen, unwillig zurück (Epist. VII, 325). Darum darf es uns nicht wundern, daſs Platon, der gegen Alkibiades durchaus nicht schonend verfährt, dem Kritias in seinen Schriften eine rühmlichere Rolle zuertheilt hat, als man erwarten sollte. Daſs Platon blos die Beziehung, in der er als Verwandter zu seinem Groſsoheime Kritias stand, zu einer solchen Parteilichkeit verleitet haben sollte, ist wohl nicht anzunehmen. Eben weil er als Verwandter ihm näher stand, mochte er seine Ge-

sinnungen und Absichten besser kennen, wie ja auch der bescheidene und besonnene Charmides, den, wie wir aus Xenophon (Mem. III, 7) wissen, Sokrates selbst zur Ergreifung der Staatsgeschäfte aufgefordert hatte, sich ihm anschlofs. Daraus glauben wir mit Recht folgern zu dürfen, dafs der Charmides nicht zur Zeit der Anarchie geschrieben sei. In einer so aufgeregten Zeit, die den noch jungen Platon gewifs nicht unberührt gelassen haben wird, und, nach dem siebenten platonischen Briefe, auch nicht gelassen hat, konnte unmöglich ein Werk, das so ohne alle Spur von Parteileidenschaften ist, geschrieben sein. Der Charmides, wie der Timäos und Kritias, können nur in einer Zeit verfafst sein, in welcher das Andenken an Kritias Tyrannei den Athenern nicht mehr so gegenwärtig war, dafs Platon hätte Anstofs erregen können, wenn er ihm eine nicht unrühmliche Rolle zuertheilte. Nach unserer Annahme war aber bei der Abfassung des Charmides schon ein halbes Menschenalter seit dem Tode des Kritias dahingegangen. — Die Zweifel, die gegen die Echtheit des Charmides von Ast und Socher erhoben worden, haben die spätern Kritiker, zuletzt Steinhart, treffend zurückgewiesen.

Dafs der Laches mit dem Charmides ungefähr gleichzeitig abgefafst ist, erkennt auch Steinhart an. Nur ist nicht viel auf seinen Beweis zu geben, dafs dies zur Zeit der Anarchie geschehen sei. Ihm scheint nämlich auf diese Zeit ein Zug hinzudeuten, den, wie er meint, der fein motivirende Platon gewifs nicht vergebens angebracht hat. „Nikeratos, des Nikias Sohn, war dem Sokrates, wie Nikias erzählt (Lach. S. 200), wiederholt von seinem Vater dringend empfohlen worden, immer aber verweigerte jener den Unterricht des Jünglings zu übernehmen und verwies ihn an andere Lehrer. Nun aber wissen wir, dafs Nikeratos unter der Dreifsigerherrschaft hingerichtet ward. Sollte nicht Platon mit dieser Andeutung bezweckt haben, ein Zeugnifs dafür abzulegen, dafs Nikeratos, der mit den tyrannischen Machthabern zerfallen gewesen sein mufs und von ihnen vielleicht in gehässiger Weise als ein Schüler des Sokrates bezeichnet wurde, mit Letzterm gar nicht in engerm Verkehr gestanden habe? Gerade so werden ja auch Alkibiades und Kritias, deren po-

litische und moralische Vergehungen die Demokratie ebenfalls dem Sokrates zur Last legte, mehrmals unechte Schüler des Sokrates genannt. Wollte man dagegen geltend machen, daſs Nikeratos doch nach Xenophon (Hell. II, 3, 39) gar nicht einmal der demokratischen Partei angehört hat, überhaupt ein unbescholtener Mann gewesen zu sein scheint, dessen sich Sokrates am wenigsten solchen Gewalthabern gegenüber zu schämen brauchte, so scheint doch der Umstand, daſs er in der Republik in der Gesellschaft des sophistischen Politikers Thrasymachos, des Lobredners der Ungerechtigkeit, im Hause des Polemarchos auftritt, eine Andeutung zu enthalten, daſs auch er eine politische Richtung hatte, die wenigstens bei Platon keine Billigung fand.“ — Was sollen wir uns von Platon denken, der, nachdem er nach Steinharts Meinung im Charmides den Kritias zur Mäſsigung ermahnt hatte, und als dieser trotz dem den, wie es scheint, unbescholtenen und nicht einmal zur demokratischen Partei gehörenden Nikeratos hatte hinrichten lassen, ihm im Laches nicht etwa seine Miſsbilligung darüber zu erkennen giebt, sondern, um seinen theuern Lehrer Sokrates besorgt, ihm andeutet: „Was auch Nikeratos verbrochen haben möge, laſs es Sokrates nicht entgelten, denn er ist nicht des Nikeratos Lehrer gewesen?“ Platon hätte immerhin dem Sokrates selbst seine Vertheidigung überlassen können. War Nikeratos eines wirklichen Verbrechens schuldig, so hätte Sokrates, wenn er sein Schüler gewesen wäre, ihn dennoch nicht verleugnet; hätte er doch mit Recht zu Kritias sagen können: „Daſs eben nicht alle meine Schüler gerathen sind, das beweisest du selber, o Kritias!“ War er unschuldig, so hätte er, mochte Nikeratos sein Schüler gewesen sein oder nicht, die That der Gewalthaber offen gemiſsbilligt. Er war aber nicht unschuldig, meint Steinhart; denn er verfolgte als Anhänger des Thrasymachos, des Lobredners der Ungerechtigkeit, eine politische Richtung, die Platon selbst miſsbilligte; Platon hatte also Recht, den Sokrates dagegen zu verwahren, als habe Nikeratos die Ungerechtigkeit bei ihm gelernt. Und woraus schlieſst Steinhart, daſs der arme, unbescholtene Nikeratos ein solcher Freund und Lobredner der Ungerechtigkeit gewesen sei, daſs ihn sogar Tyrannen deshalb haben hinrichten lassen? Daraus, daſs er im Staat (I, 327)

in Gesellschaft des Thrasymachos auftritt. Mit demselben Rechte aber konnte Steinhart den Sokrates selbst einen Anhänger des Thrasymachos nennen; denn Nikeratos kommt ebenso zufällig und unschuldig mit Thrasymachos zusammen, wie Sokrates. Sokrates trifft auf der Strafse den Polemarchos mit mehrern Freunden, unter denen auch Nikeratos ist. Polemarchos fordert den Sokrates auf, mit ihm nach Hause zu kommen; Sokrates nimmt die Einladung an; sie begeben sich Alle nach der Wohnung des Polemarchos und hier treffen sie unter Andern auch den Thrasymachos. Dürfen wir daraus schliefsen, Nikeratos sei ein Anhänger des Thrasymachos gewesen? — Den wahren Grund, weshalb Sokrates den Nikeratos zum Schüler nicht haben wollte, entnehmen wir aus Xenophons Gastmahl (3, 5; 4, 6). Dort hat Kallias vorgeschlagen, jeder seiner Gäste solle angeben, auf welche Wissenschaft, die er verstehe, er den gröfsten Werth lege. Nikeratos, darüber befragt, antwortet: „Mein Vater, in der Absicht mich zum wackern Mann heranzubilden, zwang mich alle Lieder des Homer auswendig zu lernen, und jetzt könnte ich euch die ganze Ilias und Odyssee wörtlich hersagen." — „Das können auch die Rhapsoden, entgegnet ihm Antisthenes, und giebt es ein alberneres Volk als diese? — „Ja, meint Sokrates, diese verstehen den Sinn nicht; du aber, Nikeratos, hast dem Stesimbrotos und Anaximandros und vielen Andern viel Geld gegeben, so dafs dir nichts Wichtiges unbekannt geblieben ist." — Und als später Nikeratos ausführen soll, worin der Werth seiner Wissenschaft bestehe, sagt er: „Ihr wisset doch wohl, dafs Homer, der weiseste Dichter, sich fast über alle menschlichen Verhältnisse äufsert. Wer also von euch ein guter Führer des Hauses, des Volkes oder des Heeres werden will, oder ähnlich dem Achilleus, Aias, Nestor und Odysseus, der halte sich an mich, denn ich weifs das alles, u. s. w." — Wir sehen hieraus, dafs Nikeratos nicht eine politische, sondern eine wissenschaftliche Richtung verfolgte, die dem Sokrates, der sie im Ion so treffend verspottet, nicht zusagte; daher Platon den Nikias klagen läfst, dafs Sokrates den Unterricht seines Sohnes nicht übernehmen wolle, sondern ihm jedesmal Andere empfehle, wahrscheinlich Lehrer wie Stesimbrotos und Anaximandros. — Auch Nikias

selbst wird, ähnlich wie Kritias im Charmides, als ein philosophischer Laie dargestellt, der sich durch den Umgang mit Damon und Prodikos manche philosophische Gemeinplätze, ganz wie Kritias, angeeignet hatte, so den, dafs Jeder darin gut sei, worin er klug, und darin schlecht, worin er dumm ist (Lach. 194), woraus er dann schliefst, dafs die Tapferkeit Klugheit sei, ähnlich wie Kritias die Besonnenheit als Lebensklugheit gefafst hatte. Darum spricht er auch den Thieren die Tapferkeit ab. Sehr treffend hat schon Steinhart darauf aufmerksam gemacht, wie auch die Geschichte uns den Nikias als den mehr klug berechnenden, denn als den kühn wagenden Kriegsmann darstellt. Sein Spruch: Tapferkeit ist Klugheit, ist eine ebenso treffende historische Charakteristik des Mannes, wie des Kritias Spruch: Besonnenheit ist das Seine thun.

Wenn endlich Steinhart für die frühe Abfassung des Laches als Grund angiebt, dafs Platon hier noch wie im Euthyphron und Protagoras die Frömmigkeit als die fünfte Cardinaltugend anführe, was er in den spätern Gesprächen nicht mehr thue, so haben wir schon oben nachgewiesen, wie auch noch im Gorgias die Frömmigkeit als besondere Tugend vorkommt. Ueberhaupt ist auf das Zeichen, das auch Hermann in der Zahl der Cardinaltugenden für die frühere und spätere Abfassung der platonischen Werke findet, nicht viel zu geben. Platon kennt nur eine Tugend, die Einsicht des Guten, und verlangt selbst im Menon (S. 79), man solle ihm die Tugend nicht zerbrechen und zerbröckeln (*μὴ καταγνύναι, μηδὲ κερματίζειν τὴν ἀρετήν*). Auf die Zahl und die Bestimmung der einzelnen Tugenden legt er daher kein besonderes Gewicht; in der Unterredung mit Andern accommodirt sich jedoch Sokrates der gewöhnlichen Annahme von fünf oder vier Cardinaltugenden, je nachdem er die Frömmigkeit als eigene Tugend oder als Theil der Gerechtigkeit betrachtet; ja im Menon (S. 88) rechnet er zu der Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit auch die Fassungskraft, das Gedächtnifs und den Edelsinn (*εὐμαθίαν καὶ μνήμην καὶ μεγαλοπρέπειαν*) als Tugenden. Erst im Staat bestimmt er nach den drei Klassen des Staates und den drei Vermögen der Seele die drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit und Be-

sonnenheit, und als vierte die Gerechtigkeit, die die drei andern in Harmonie bringt. Diese vier Tugenden sind aber auch nicht Tugenden in dem gewöhnlichen Sinne; sie bezeichnen die analogen Normalzustände der Theile des Staates und der Seele. Schon Schleiermacher hat richtig erkannt (Einl. zum Staat S. 25 fg.), wie auch diese Tugenden nicht scharf von einander gesondert sind, sondern wie die drei ersten eigentlich auch wieder in der Gerechtigkeit aufgehen. Erklärt doch Platon ausdrücklich (Staat VII, 518), dafs aufser der Erkenntnifs des Guten die andern Tugenden der Seele, wie man sie zu nennen pflegt, denen des Leibes sehr nahe liegen mögen; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnung und Uebung.

### 4. Gorgias.

Das nächste Gespräch unseres Cyclus ist der Gorgias. Die Bestimmung der Zeit, in welche Platon den Dialog verlegt, hat wegen mancher chronologischen Widersprüche einige Schwierigkeit. — Gorgias kam bekanntlich zuerst als Abgesandter der Leontiner im Jahre 427 nach Athen. Vor dieser Zeit kann also die Zusammenkunft mit Sokrates nicht stattgefunden haben. Von Alkibiades Procefs und Verbannung wird wie von einem künftigen Ereignifs prophetisch gesprochen (S. 519). Nun fällt aber der Hermokopidenprocefs in das Jahr 415; also liegt die Zeit des Gespräches zwischen 427 und 415. Genauer können wir die Zeit bestimmen durch die Andeutung (S. 519), dafs Alkibiades und Kallikles schon Rathgeber des Volkes sind. Alkibiades politische Wirksamkeit begann um das Jahr 421. Bis zum nikischen Frieden war er mehr im Kriege beschäftigt; aber dieser Friede, den die Lakedämonier mit Nikias und Laches abschlossen, den Alkibiades seiner Jugend wegen übersehend und die alte Gastfreundschaft, die er erneuert hatte, nicht achtend, hatte ihn zum Gegner Spartas gemacht, und sein Werk war es, dafs die Argeier mit den Athenern einen Bund schlossen, dem auch Elis und Mantineia beitraten, 420, (Thukyd. V, 43). Steinhart meint zwar, Alkibiades und Kallikles seien, als das Gespräch vorfiel, noch nicht in das öffentliche Leben her-

ausgetreten und hätten noch gar keine öffentliche Wirksamkeit entwickelt und also noch keinen Undank vom Volke erfahren; aber aus Gorg. S. 481, wo es heifst: „Wenn du, Kallikles, in der Gemeine etwas gesagt hast und das Volk der Athener meint nicht, dafs es sich so verhalte, so wendest du wieder um und sprichst, wie jenes will", und S. 515, wo Sokrates den Kallikles fragt, ob er, da er eben erst angefangen Staatsgeschäfte zu treiben, schon einen Bürger besser gemacht habe, geht doch deutlich hervor, dafs wenigstens Kallikles schon eine öffentliche Wirksamkeit entwickelt habe, und die Stelle S. 519, wo Sokrates sagt, dafs, wenn die Krankheit über die Stadt einbrechen wird, das Volk seine derzeitigen Rathgeber anklagen und sich vielleicht an Kallikles und Alkibiades halten werde, spricht doch deutlich genug dafür, dafs diese jungen Männer wenigstens die ersten Versuche zur Erlangung des politischen Einflusses schon gemacht haben mufsten. Dazu kommt noch, dafs, wie wir aus der Stelle S. 482 ersehen, wo Sokrates sagt, dafs Alkibiades bald solche und bald solche Reden führe, dieser nicht mehr, wie Steinhart will, als treuer Anhänger des Sokrates erscheint, sondern schon, wie er selbst im Gastmahl seinen Zustand schildert, zwischen seinem bessern Selbst und Sokrates einerseits und seinem Ehrgeize und den Lockungen des Volkes andrerseits schwankte. Während der Kriegsdienste beider herrschte noch, wie wir aus demselben Gastmahle ersehen, die innigste Harmonie zwischen ihnen, und dieser Zwiespalt war erst eine Folge der politischen Thätigkeit des Alkibiades. Schleiermacher findet in der Aeufserung des Sokrates, dafs der Sohn des Kleinias bald solche, bald solche Reden führe, einen Spott auf ein oder mehrere Gespräche von Sokratikern, in denen Alkibiades mit sich selbst nicht gut übereingestimmt habe. Daran ist doch wohl kaum zu denken. — Wir dürfen also nach dem bisher Bemerkten wohl annehmen, dafs das Gespräch etwa im Jahre 420 vorgefallen sei während eines der gewifs zahlreichen Besuche des Gorgias in Athen. Damals war Sokrates 49 Jahre alt, also im reifern Mannesalter, so dafs er sich und den bei weitem ältern Gorgias den jüngern Mitunterrednern Polos und Kallikles gegenüber als die ältern Männer bezeichnen konnte (S. 461). Er ist aber

noch nicht so alt, dafs er nicht noch den Rath des Kallikles, sich von der Philosophie zu den Staatsgeschäften zu begeben, hätte befolgen können (S. 486). Mit unserer Annahme stimmt es auch, dafs von Nikias, der 413 in Sicilien umkam, als von einem noch Lebenden die Rede ist (S. 472), und von Perikles, der damals erst 8 Jahre todt war, konnte es ganz wohl heifsen (S. 503), er sei erst vor Kurzem gestorben (*τὸν νεωστὶ τετελευτηκότα*). Auch die Erwähnung des schönen Demos, des Kallikles Liebling (S. 481 und 513), deutet auf diese Zeit; denn in Aristophanes Wespen, V. 98, einem Stücke, dessen Aufführung Olymp. 89, 2, in den Anfang des Jahres 422, fällt, wird er als der schöne Knabe gepriesen, dessen Namen man an die Thür schrieb. — Gegen unsere Annahme scheint jedoch die Erwähnung des Archelaos, der sich nach der Ermordung der Seinigen zum Könige von Macedonien gemacht hat (S. 470), zu sprechen. Ferner erzählt Sokrates (S. 474), es habe ihn vorm Jahre getroffen im Rathe zu sitzen, und da sein Stamm den Vorsitz hatte, habe er die Stimmen eingesammelt und sich wegen seiner Ungeschicklichkeit Gelächter bereitet (*οὐκ εἰμὶ τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλεύειν λαχών, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν*). Schleiermacher und nach ihm Ast, Stallbaum und Hermann beziehen dieses Factum auf die bekannte Geschichte, deren Sokrates in der Apologie (S. 32) erwähnt und von der auch Xenophon (Mem. I, 1, 18 und IV, 4, 2) spricht. In der That war Sokrates *ἐπιστάτης*, als über die Feldherren der Schlacht bei den Arginusen gerichtet wurde, 406. Aber Xenophon sagt ausdrücklich: *ἐπιθυμήσαντος τοῦ δήμου παρὰ τοὺς νόμους ἐννέα στρατηγοὺς μιᾷ ψήφῳ ἀποκτεῖναι, οὐκ ἠθέλησεν ἐπιψηφίσαι, ὀργιζομένου μὲν αὐτῷ τοῦ δήμου, πολλῶν δὲ καὶ δυνατῶν ἀπειλούντων*. Von einer vorgenommenen Abstimmung kann wohl hier schwerlich die Rede sein, da Alle ja einstimmig den Tod der Feldherrn verlangten und es von Sokrates heifst: *οὐκ ἠθέλησεν ἐπιψηφίζειν*, indefs er nach der Geschichte im Gorgias die Abstimmung wirklich vornahm, aber wegen seiner Ungeschicklichkeit (*οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν*) Gelächter erregte. Auch bemerkt Steinhart treffend, dafs in einer so ernsten Handlung Sokrates wohl den Unwillen

der herrschenden Partei, schwerlich aber den Spott erregen konnte. Hermann sucht den Widerspruch so zu lösen, dafs er die lächerliche Stimmensammlung in unserm Gespräche entweder als Ironie, oder auf einen andern Vorfall am nämlichen Tage deutet. Am einfachsten hebt sich die Schwierigkeit durch die Annahme einer zweimaligen Wahl des Sokrates in den Rath, wenn auch Schleiermacher eine solche Annahme gegen alle Wahrscheinlichkeit findet. Da jedoch die Wahl vom Loose, nicht von irgend einer Bewerbung abhing, so konnte das Loos den Sokrates ebenso gut zweimal wie einmal treffen. Dagegen spricht auch nicht die Stelle, Apol. S. 31: *ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν πώποτε ἦρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ.* Verlegen wir das Gespräch nach 406, so wäre es lächerlich, wenn Kallikles einem 64jährigen Greise noch anrathen wollte, seine Lebensrichtung zu ändern. Dieser Annahme steht auch die Erwähnung des Aristokrates, des Sohnes des Skellias, als eines noch Lebenden entgegen (S. 472), da dieser einer der hingerichteten Feldherrn war. Auch dafs der Maler Polygnotos als noch lebend angenommen scheint, deutet auf eine frühere Zeit; denn Polygnotos malte seit 463 in Athen. Endlich konnte nach 406 von einem Liebesverhältnifs zwischen Sokrates und Alkibiades gewifs nicht mehr die Rede sein, und der Liebling des Kallikles, der schöne Demos, mufs damals auch schon ein ziemlich alter Knabe gewesen sein, wenn nach Aristophanes seine Jugendblüthe um 422 fiel. — Die Erwähnung des Archelaos ist nun freilich ein nicht wegzuleugnender Anachronismus, wenn nämlich sein Regierungsantritt nach der gewöhnlichen Annahme in das Jahr 414 fällt. Allein es herrscht eine solche Verwirrung in den chronologischen Angaben über des Archelaos Regierungszeit und Regierungsdauer, dafs auch diese Annahme nur auf Vermuthung beruht, und wir daher noch Anstand nehmen, ein unbedingtes Verdammungsurtheil über Platon auszusprechen. Gesetzt aber, Platon hätte sich wirklich einen Anachronismus zu Schulden kommen lassen, so ist er ein solcher, der leicht seine Entschuldigung findet. Des Archelaos That und Leben wird hier nur als Beispiel angeführt. Platon hätte eben so gut ein anderes Beispiel von einem Tyrannen wählen können, wenn nicht gerade dieses das am nächsten liegende

und damals bekannteste gewesen wäre, zumal da bei Abfassung des Gespräches die Nemesis den Tyrannen schon erreicht hatte, wodurch das Beispiel um so treffender erschien, da der Leser, der des Tyrannen Ende schon kannte, des Sokrates Meinung von der Unseligkeit des scheinbar mächtigsten und glücklichsten Gewaltherrschers umso mehr beizustimmen geneigt sein mufste.

Der Gorgias stellt die Philosophie als die echte Lebenskunst dar im Gegensatz zu der herrschenden Meinung, die in der Rhetorik und in der praktischen Politik die Künste sah, die zum Lebensglücke führten, und die Philosophie höchstens als Vorbereitung für junge Leute zu ihrem künftigen praktischen Berufe, keineswegs aber als die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen gelten liefs, wie das Kallikles in seiner Ermahnung an Sokrates ausspricht (S. 484 fg.). Das Gute fand man in der Lust; Macht und Reichthum sind die Mittel, uns die möglichst gröfste Summe von Lust zu verschaffen, und die Künste, die uns zu diesen Mitteln verhelfen, sind die Rhetorik und die auf ihr beruhende Staatskunst. Darum preist auch Gorgias die Redekunst als die wahre Kunst des Lebens, als die vortrefflichste, durch die man nicht nur selbst frei ist, sondern auch über alle Anderen herrscht und Jeden zwingt, unserm Vortheil und unserer Lust zu dienen. Der Redner erlangt dies durch Ueberredung, nicht durch Belehrung, indem er bei den Nichtwissenden den Glauben erregt und das Ansehen gewinnt, mehr zu wissen, als die Wissenden. Es kommt also nicht auf das Wissen, sondern auf den Schein des Wissens an. — „Gilt das auch in Bezug auf das Gerechte?“ fragt Sokrates. — „Das Gerechte mufs er freilich wissen, erwiedert Gorgias; doch hindert das nicht, auch das Ungerechte zu thun.“ — Hierauf entgegnet ihm Sokrates: „Wer das Gerechte weifs, d. h. als das wahrhaft Gute anerkannt hat, der ist ein Gerechter und handelt auch recht, und darum kann auch die Redekunst, die dem Ungerechten den Schein des Rechtes und dem Gerechten den Schein des Unrechtes giebt, nicht eine wahre Kunst sein. Jede wahre Kunst bezweckt das wahrhaft Gute, so die Staatskunst, die aus der Gesetzgebung und der Rechtspflege besteht, das Wohl der Seele, wie die Turnkunst und die Heilkunst das des Lei-

bes. Die Scheinkünste haben nur das scheinbare Gute, den augenblicklichen Vortheil und die Lust, zum Zwecke; sie sind keine echten Künste, sondern Schmeicheleien, und so giebt es vier Schattenbilder der vier wahren Künste: die Redekunst und die Sophistik, die der Seele, und die Putz- und Kochkunst, die dem Leibe schmeicheln.“ — „Aber, entgegnete ihm Polos, die Redner haben ja wie die Tyrannen am meisten Macht in den Staaten und tödten, verbannen und berauben, wen sie nur wollen.“ — „Die wahre Macht, belehrt ihn Sokrates, besteht in dem Vermögen, das, was wir als wahrhaft gut erkannt haben, zu thun. Wenn Redner und Tyrannen äufsere Vortheile für das Gute haltend die Macht deshalb suchen, so viel als möglich Unrecht thun, und so wenig als möglich Unrecht leiden zu dürfen, so erlangen sie nur ein Uebel statt eines Gutes. Darum ist auch das Unrechtthun schlimmer als das Unrechtleiden, weil es übler und häfslicher ist; denn es macht, dafs wir statt einer gefunden eine faulige, ungerechte und unheilige Seele haben. Das gröfste Uebel ist Unrecht ungestraft thun zu können, ein minderes dafür bestraft zu werden, weil die Strafe eine Heiligung und Reinigung der Seele ist. Daher mufs eine Redekunst, weit entfernt, die Fehler der Menschen zu beschönigen und zu verdecken, sie vielmehr bloslegen und zur Erkenntnifs bringen, damit wir von ihnen befreit werden.“ — „Wenn das wahr ist, ergreift Kallikles das Wort, so ist ja das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir thun in allen Dingen das gerade Gegentheil von dem, was wir sollen. Aber so ist es nicht! Man mufs vielmehr unterscheiden, was nach dem menschlichen Gesetze und was von Natur gerecht ist. Die menschlichen Gesetze sind eine Erfindung der Schwächern, sich gegen die Macht des Stärkern zu schützen, indem sie seine Freiheit beschränken, während das Naturgesetz dem Starken die unbeschränkte Freiheit und Macht über die Schwachen und damit das Mittel giebt, in dem vollkommensten Lebensgenusse das vollkommenste Lebensglück zu finden.“ — „Eine solche unbeschränkte Freiheit, beweist ihm Sokrates, führt zu einer äufsern Knechtschaft durch die immer stärkere Masse, und zu einer innern Knechtschaft durch die Herrschaft der Begierden über die Vernunft. Der ungezügelte Sinnen-

genufs ist keine echte Lust; das Angenehme ist immer eine Mischung von Lust und Unlust, ein ewiges Sehnen und Erfüllen; darin kann nicht das Gute liegen, das unvermischt und rein sein mufs. Darum giebt es auch eine doppelte Beschäftigung mit der Seele, eine kunstgemäfse, welche Sorge trägt für das Beste der Seele, und eine, welche nur auf die Lust der Seele bedacht ist. Mit dieser haben es die Scheinkünste zu thun, die gemeine Redekunst, Dichtkunst und Staatskunst, mit jener die wahren Künste, die uns ein wahres Gut verschaffen. Dazu müssen sie die Natur dessen, was sie besorgen, und den Grund dessen, was sie thun, erforscht haben. Wie demnach die Turnkunst und Heilkunst auf Erkenntnifs des Leibes und seiner Gesundheit beruht, so die wahre Staatskunst, die eins ist mit der wahren Philosophie, auf der Erkenntnifs der Seele und was ihre Gesundheit und Schönheit ausmacht, die Ordnung und der Anstand, die eigentliche Tugend der Seele, wodurch sie die sittliche ist. Darum mufs, wer glücklich sein will, die Zügellosigkeit meiden und mit Besonnenheit und Gerechtigkeit seine und der Anderen Angelegenheiten führen; denn nur auf Freundschaft, Schicklichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit beruht die Gemeinschaft der Menschen unter einander, wie eben dadurch auch die Welt ein Ganzes und Geordnetes ist. Wer die Macht Unrecht zu thun sucht, indem er den Gewalthabern schmeichelt, der zerrüttet und verstümmelt seine Seele; wer Unrecht leidet, der kommt freilich zu Schaden und verliert vielleicht selbst sein Leben; aber „das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel gröfstes ist die Schuld.“ Also nicht um unser Leben zu erhalten oder um während unseres Lebens Lust und Freude zu geniefsen, dürfen wir die Herrschaft über Andere suchen, indem wir ihnen schmeicheln und ihren Gelüsten dienen. Dadurch haben die früheren Staatsmänner, wie sie auch deshalb gelobt werden, das Volk verschlechtert. Eine echter Staatsmann mufs aber seine Bürger besser machen. Deshalb, schliefst Sokrates, wenn ich auch aus Unkenntnifs dem Volke zu schmeicheln, von einem ungerechten Menschen vor Gericht gezogen, den Tod erleiden müfste, würde ich, mir keiner Schuld bewufst, gern und standhaft sterben. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt kommen, das ist

unter allen Uebeln das ärgste, weil dort die unheilbare Seele zur Warnung der Andern ewige Qualen dulden, die ungesunde, jedoch heilbare durch Strafen gereinigt werden mufs. Wer aber heilig und in Wahrheit als weisheitsliebender Mann gelebt hat, gelangt in die Inseln der Seligen zu ewiger Freude."

Von den vorhergehenden Dialogen unterscheidet sich der Gorgias dadurch, dafs er nicht mit unentschiedenen Fragen schliefst, sondern seinen Gegenstand vollkommen erschöpft und den Leser befriedigt entläfst. Waren jene die vorbereitenden Werke, so ist dieses, da es auf die Fragen, die jene unbeantwortet gelassen haben, die Antwort giebt, als ihr Abschlufs zu betrachten. Die sokratische Methode, die im Protagoras im Gegensatz zu der sophistischen in der Widerlegung fremder Meinungen sich bewährt hatte und noch im Charmides und Laches auf gleiche Weise in Anwendung gekommen war, zeigt sich hier in ihrer vollen Macht und Unwiderstehlichkeit gegen die gewaltigsten Gegner, die sie zwingt, wie sehr sie sich auch dagegen sträuben, die Meinung des Sokrates als die wahre anzuerkennen. Und wie die sokratische Lehrform, so führt uns auch der Gorgias den sokratischen Lehrstoff in seiner Vollendung vor. Die Tugend beruht auf Erkenntnifs des Guten, darum ist sie auch lehrbar, das war das Grundprincip der Ethik, das uns im Protagoras gegeben worden. Aber das Gute war noch mit dem Angenehmen als einerlei gesetzt. Hier wird mit solcher Entschiedenheit die Lust und das Gute geschieden, dafs Einige darin gerade den Hauptzweck des Gefspräches gesehen haben. Die Erkenntnifs des Guten mufs mit der Selbstkenntnifs oder der Erkenntnifs der Erkenntnifs zusammenfallen, wenn sie zur Tugend führen soll; das war im Charmides an der Besonnenheit als eine nothwendige Bedingung der Tugend hingestellt worden. Hier wird gezeigt, dafs die Ordnung und der Anstand für die Seele das ist, was die Gesundheit für den Leib. Die Seele, die ihre eigenthümliche Ordnung und Sitte hat, ist die sittliche, und die sittliche ist die besonnene. Der Besonnene thut überall was sich gebührt gegen Götter und Menschen und ist daher nothwendig auch fromm und gerecht und auch tapfer ist er, weil er sucht und flieht was sich ge-

bührt und standhaft ausharrt, wo er soll. Eine Kunst jedoch, die uns ein wahres Gut verschafft, mufs die Natur dessen, was sie besorgt, und den Grund dessen, was sie thut, erforscht haben; sie mufs auf einer doppelten Erkenntnifs beruhen. Ist nun die Philosophie die Kunst des Lebens, so mufs sie die Natur der Seele, die sie besorgt, und den Grund dessen, was sie thut, das Gute, erkannt haben. Der Philosoph mufs also die Kenntnifs der Seele, unsers eigentlichen Selbsts, die Selbstkenntnifs, und da die Seele in der Selbstkenntnifs das Erkennende und Erkannte zugleich ist, die Erkenntnifs der Erkenntnifs besitzen, wodurch er zugleich die Erkenntnifs des Guten hat, da das Gute die Gesundheit der Seele, die Ordnung und der Anstand, ist. Tugend ist demnach die Einheit des Wissens und Thuns des Guten, die Uebereinstimmung mit sich selbst. „Ich wollte lieber, sagt Sokrates, dafs meine Lyra verstimmt sein und mifstönen möge, oder ein Chor, den ich anzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dafs ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmte, sondern mir widersprechen müfste“ (S. 482). — Wenn im Laches an der Tapferkeit gezeigt worden ist, dafs die Tugend das Streben nach dem unvergänglichen Guten ist, so zeigt sich hier dieses dauernde Gute im Gegensatz zu dem augenblicklichen Vortheil und der mit dem Genusse verschwindenden Lust, ja mit dem Leben selbst, als jene in Ordnung und Anstand bestehende Tugend der Seele, die ihr auch bleibt, wenn sie, getrennt vom Leibe, allen Schmuck und alle Reichthümer auf der Erde zurückgelassen hat; und da nur der gute Mann glückselig ist, der böse hingegen elend, nicht blos in diesem Leben, sondern auch nach dem Tode, so ist das Gute in einem höhern Sinne das Angenehme und Vortheilhafte, das Böse aber die Unlust und das Schädliche, und so ist in der That, wie es im Protagoras hiefs, die Tugend eine auf Berechnung und Messen beruhende Erkenntnifs des Angenehmen, eine *μετρητικὴ ἐπιστήμη*, die als Gewinn nicht den vergänglichen Vortheil und die schwindende Lust, sondern das dauernde Glück und die ewige Freude erstrebt.

So finden die drei vorhergehenden Gespräche ihre Erledigung im Gorgias. Dafs nun auch Anklänge aus andern Gesprä-

chen vorkommen, ist nicht zu leugnen; wo von gleichen Dingen die Rede ist, berühren sich immer die Gedanken, oft auch die Worte. Aber das sind unabsichtliche Beziehungen, dergleichen wir auch zwischen den Schriften verschiedener Schriftsteller häufig genug finden. Wenn Schleiermacher eine Beziehung auf den Lysis darin findet, daſs im Gorgias der Begriff des weder Guten noch Bösen aus dem Lysis als bekannt aufgenommen worden, so ist erstens dieser Begriff ein so leicht verständlicher, daſs es dazu nicht erst des Lysis bedarf, und dann setzt ihn ja Platon nicht einmal als bekannt voraus, da er ihn, wo er zuerst vorkommt (S. 467), von Sokrates vollständig erläutern und durch Beispiele deutlich machen läſst. Die Beziehungen zwischen Gorgias, der Apologie und Kriton sind unverkennbar; sie liegen aber nicht, wie Hermann meint, in der Absicht Platons, uns zuerst in der Apologie die persönliche Eigenthümlichkeit des Sokrates vorzuführen, um nach der Vergegenwärtigung der psychologischen und sittlichen Grundlagen der sokratischen Verfahrungsweise die dialektische Entwicklung und Begründung im Gorgias zu geben, und aus dem Satze des Kriton, daſs das Unrecht für die Seele dieselben nachtheiligen Folgen hat, wie eine schlechte Diät für den Körper, sich den Weg zu dem Moralprincip des Gorgias zu bahnen, sondern einfach in der Consequenz, mit der Platon den Charakter des Sokrates durchgeführt hat, wonach dieser die Tugendlehre, die er im Gorgias gegeben hatte, auch im Leben durch die That bewähren muſste, als er vor seinen Richtern und vor seinem Freunde seine Handlungweise rechtfertigte, wie dies ja Platon selbst durch die Anspielung auf das künftige Schicksal des Sokrates so treffend im Gorgias angedeutet hat. — Ebenso wenig bedarf es zum vollkommenen Verständniſs des Gorgias des aus dem Euthydemos entnommenen propädeutischen Begriffes der königlichen Kunst, noch des im Menon tiefer begründeten Unterschiedes zwischen Meinen und Wissen, weshalb auch der Euthydemos und Menon nicht, wie Steinhart annimmt, als Vorläufer des Gorgias betrachtet werden können.

Man hat schon früher auf die Aehnlichkeit des Gorgias mit dem Staate aufmerksam gemacht, doch das Verhältniſs

zwischen beiden dadurch schief aufgefaſst, daſs man im Gorgias die ersten Grundzüge von dem, was im Staate ausführlich behandelt worden, hat finden wollen. Eine genauere Vergleichung beider Werke wird ergeben, daſs sich das eine zum andern nicht etwa verhält, wie ein erster Entwurf oder ein übersichtlicher Auszug zu dem vollständigen Werke, sondern beide sind selbstständige, nebeneinander parallel laufende Werke, die denselben Stoff von verschiedenen Standpunkten aus behandeln und zu demselben Resultate gelangen. In beiden Gesprächen wird die Ethik mit der Politik verbunden, nur daſs im Gorgias die Ethik von dem Begriff des Guten als der Gesundheit der Seele, im Staate von der Idee des Guten als der Quelle alles Seins und aller Erkenntniſs ausgeht, und daſs im Gorgias die Politik den wirklichen Staat, im Staate einen Idealstaat voraussetzt. Das Resultat des Gorgias ist: Es steht jetzt schlimm um den Staat, weil es mit uns selbst schlimm steht; laſst uns erst besser werden und einig mit uns selbst über die wichtigsten Dinge, dann wird es auch mit dem Staate besser werden. Im Staate wird erst ein Staat, wie er sein soll, construirt, und dann gezeigt: ist der Staat gut, so sind es auch die Bürger. So geht der Gorgias vom Einzelnen zum Ganzen, der Staat vom Ganzen zum Einzelnen. Die Staatskunst besteht dem Platon aus der Gesetzgebung und der Rechtspflege. Wie die Turnkunst die Gesundheit des Leibes erkennt und fördert, so die Gesetzgebung die der Seele, und wie die Heilkunst die Krankheit des Leibes heilt, so die Rechtspflege die der Seele. Im Gorgias erscheint die ethische Politik mehr als Rechtspflege, den kranken Staat heilend, im Staate mehr als Gesetzgebung, den gesunden Staat gründend. Der Rechtspflege als der wahren Kunst steht ihr Schattenbild, die falsche Kunst der Rhetorik, gegenüber, und der Gesetzgebung die falsche Kunst der Sophistik. Daher enthält der Gorgias den Kampf gegen die Rhetorik des Gorgias und seiner Anhänger, der Staat gegen die Sophistik des Thrasymachos und der Fortsetzer seiner Lobrede der Ungerechtigkeit. In beiden Werken wird von der Gerechtigkeit ausgegangen. Im Gorgias wird das Gerechte als das Wissen und Thun des Guten entgegengesetzt dem bloſsen Wissen ohne das Thun, wie es Gor-

gias, und dem bloſsen Thun ohne das Wissen, wie es Polos annimmt, und endlich dem Naturrechte oder dem Rechte des Stärkern, wie es Kallikles bestimmt, der totalen Negation des moralisch Rechten. Im Staate wird die ideale Ungerechtigkeit der idealen Gerechtigkeit entgegengesetzt, um an diesem Gegensatze zu zeigen, daſs jene nothwendig zur höchsten Unseligkeit, diese zur höchsten Glückseligkeit führt. Beide Gespräche legen einen bedeutungsvollen Ausspruch des Simonides zu Grunde: der Gorgias das bekannte Skolion: „Gesundheit ist das Beste, und das Zweite in Schönheit einhergehen, und das Dritte reich sein ohne Falsch"; der Staat den Spruch: „Gerecht ist, Jedem das Schuldige geben", gleichsam die Motti zu den Werken, die die Tugend als die Gesundheit, die Schönheit und den Reichthum der Seele, und als die wahrhaft innere Thätigkeit des Menschen in Rücksicht auf sich selbst und das Seinige, insofern er Jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet (Staat IV. 443), erweist. Beide enthalten eine Polemik gegen die Dichtkunst: im Gorgias werden die herrschenden Gattungen der Poesie als eine falsche Beredtsamkeit und Volksschmeichelei verworfen; im Staat wird das Verderbliche der Poesie überhaupt aus ihrem verkehrten Wesen selbst, das in dem Nachbilden von Schattenbildern der Tugend besteht, nachgewiesen. Beide Dialoge geben uns das Bild des durch seine Leiden verherrlichten Philosophen: der Gorgias prophetisch den Tod des Sokrates als Beweis anführend, wie dem nichts Arges begegnen kann, der in der That edel und trefflich ist und Tugend übend; der Staat zeigend, wie im Allgemeinen des Weisen Seele, indem sie, nach der edelsten Natur geordnet, Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine trefflichere Beschaffenheit erlangt, als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, und wie er endlich, gleich dem rechten Laufkünstler, wenn ihn auch Viele früher zurückgestoſsen, zuletzt dennoch den Preis erhält und bekränzt wird, der herrlichste Lohn seiner aber erst nach dem Tode wartet (Staat X, 613). Beide endlich schlieſsen mit einem Mythus, der die Fortdauer der Seele und ihren Lohn und ihre Strafe nach dem Tode schildert. Der Mythus im Gorgias knüpft sich an den Volksglauben; der im Staate ist

eine freie Dichtung Platons in pythagoreischer Weise. — Und nicht blos auf die beiden Gespräche selbst erstreckt sich die Aehnlichkeit, sondern auch auf ihre Vorläufer, so dafs wir zwei parallele Reihen erhalten, die eine: Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias; die andere: Phädros, Philebos, Staat. Der Protagoras und der Phädros handeln von dem Grundprincip und der Methode; der Charmides und Laches und der Philebos geben die Entwicklung der Grundbegriffe; der Gorgias und der Staat enthalten dann das darauf gegründete Gebäude der Ethik und Politik. Tugend ist das Streben nach dem Guten; das Gute aber ist die Lust, es liegt in der Empfindung, war das Princip der Sophisten, und das wird im Gorgias widerlegt und dafür das sokratische Princip als das richtige erwiesen: das Gute liegt in der Erkenntnifs, Tugend ist Wissen. Im Staate wird gezeigt, dafs, da weder die Lust, noch die Erkenntnifs das Gute selbst ist, sondern ein Drittes, Höheres, die göttliche Vernunft, die als Idee des Guten erfafst wird, Tugend die Einsicht der Idee des Guten ist. Diese beiden Reihen sind also zwei verschiedene Wege, die zu einem gleichen Ziele führen; nur bewegt sich der eine in einer niedern, mehr praktischen, der andere in einer höhern, mehr wissenschaftlichen Region. Darum erscheint im Gorgias die Philosophie als die Kunst des Lebens, die alle wahren Künste, die zur harmonischen Entwicklung des ganzen Menschen beitragen, umfafst, und wird den Scheinkünsten, ihren Schattenbildern, entgegengesetzt; im Staate ist die Philosophie die Wissenschaft des Lebens, der alle anderen Wissenschaften untergeordnet sind. Enthält daher der Gorgias eine Eintheilung der Künste, so giebt der Staat eine Eintheilung der Wissenschaften (VII, 532). Demnach ist, kurz zusammengefafst, der Gorgias die praktische, unmittelbar aus der sokratischen Anschauung hervorgegangene Auffassung der Ethik und Politik, der Staat die höhere, wissenschaftliche, eigentlich platonische Darstellung derselben.

Hieraus ist deutlich, dafs der Gorgias nicht, wie ältere Erklärer meinten, eine Anweisung zu einer echten Rhetorik im Gegensatz zu der sophistischen des Gorgias, oder eine Er-

örterung des Unterschiedes zwischen dem Angenehmen und Guten ist. Sie setzen ein Einzelnes für das Ganze. Aber auch Schleiermacher verkennt die Bedeutung des Gespräches, wenn er in ihm nur ein vorbereitendes Werk sieht, das das bisher für Wissenschaft und Kunst Gehaltene in seinem Unwerth aufdeckt, indem es ganz von der ethischen Seite ausgehend die hier stattfindende Verwirrung bei beiden Enden auffaſst, bei der innersten Gesinnung als der Wurzel, und bei der zu Tage ausgehenden Anmaſsung als den Früchten. Auch er greift aus dem vollen Inhalt des Gespräches einen Theil heraus und findet darin die Haupttendenz desselben, nämlich die Feststellung des Unterschiedes zwischen der wahren, auf der Erkenntniſs des Guten, und der falschen, auf der Empfindung des Angenehmen beruhenden Kunst. Und wie der Gorgias den Gegensatz zwischen dem Guten und der Empfindung, so behandelt, meint er, der Theätet den zwischen dem Seienden und der Vorstellung, so daſs erst beide Gespräche zusammen den ganzen Anfang der sogenannten indirecten Werke ausmachen. Er läſst dann auf beide eine Reihe anderer Gespräche folgen, den Menon, Euthydemos, u. s. w., die theils weiter zurück in der Betrachtung des scheinbar Wissenschaftlichen, theils weiter vorwärts in der Idee der wahren Wissenschaft gehen, theils auch andere Folgerungen aus dem, was hier zuerst vorbereitet wird, enthalten. — Allgemeiner fast Hermann die Tendenz des Gespräches. Hieſs es, sagt er, im Protagores nur ganz einfach, der Mensch müsse das Wissen besitzen, um in jedem einzelnen Falle zwischen dem wahrhaft und scheinbar Angenehmen zu wählen, so giebt ihm der Gorgias in der Analogie der Seele mit dem gesunden und kranken Körper schon einen allgemeinen Maſsstab der Entscheidung, der folglich einen Inhalt des Wissens bildet. In dieser Vergleichung ist dann auch zugleich die Nothwendigkeit gegeben, einen allgemeinen Begriff für das Gute zu suchen, der dann eben in der Ordnung und dem Ebenmaſse aller Theile gefunden wird, und so wenig sich der Gorgias im Ganzen auf eigentliches Lehren oder Aufstellung eines bestimmten Systems einläſst, so trägt doch auch seine Polemik ein Gepräge der Bestimmtheit und Entschiedenheit an sich, das uns deutlich zeigt, wie Platon in dieser Zeit schon nicht mehr allein die

Unwissenschaftlichkeit der Methode seiner Gegner als Quelle von Widersprüchen und Lächerlichkeiten, sondern geradezu ihre wissenschaftswidrigen Grundsätze und deren schädliche Wirkungen bekämpft. Mit dem Gorgias bringt dann Hermann den Euthyphron, den Menon und Hippias I. in unmittelbare Verbindung; in ihnen, meint er, sei das in Sokrates Verwahrungsweise liegende logische Element zu einer Allgemeinheit wissenschaftlichen Bewufstseins erhoben und sie bilden so den Uebergang zu den Schriften der dialektischen Periode. — Auch Steinhart setzt den Gorgias als das letzte Glied der Reihe von Gesprächen, welche den Uebergang von der ethisch-sokratischen zu der megarisch-dialektischen Methode bilden; faſst aber richtiger und bestimmter den Gesammtinhalt des Gesprächs als die Darstellung der Philosophie als der wahren Lebenskunst. Schon der Protagoras enthielt die gesammte sokratische Tugendlehre, wozu die Jugendschriften Alkibiades I, Lysis, Hippias II, Charmides und Laches die Vorläufer und Vorstufen waren. Der Gorgias bildet nun den Abschluſs der ethisch-sokratischen Periode, in welchem Platon noch einmal den ganzen Weg aus einem höhern Gesichtspunkte überschaut. Darum laufen hier wieder alle in jenen kleinern Gesprächen angeknüpften Fäden ethischer Wahrheiten wie in einem Knotenpunkte zusammen, so daſs der Gorgias auch in dieser Hinsicht, wie in künstlerischer und dialektischer Beziehung als ein die sokratische Ethik und Lehrweise durch die dem Platon schon damals eigenthümliche tiefere Philosophie ergänzendes Gegenstück zum Protagoras erscheint. Eben dies machte noch eindringendere Erörterungen gewisser ethischen und dialektischen Grundbegriffe nothwendig und daher schickt Platon dem Gorgias den Euthydemos und den Menon voraus. Jener, die falsche Dialektik der Sophisten in ihrer Blöſse und Unfähigkeit zur Entwicklung allgemeiner Begriffe nachweisend und die falsche Eristik der Anhänger des Protagoras, mit denen sich die des Gorgias begegneten, angreifend, forscht in propädeutischer Weise nach der königlichen, ethisch-politischen Kunst, die im Gorgias als ethische Lebenskunst in voller Klarheit hervortritt; dieser, die Angriffe gegen die falsche Dialektik des Gorgias richtend, begründet tiefer den Unterschied zwischen dem Meinen und Wissen, der

im Gorgias, welcher den bewunderten Redner im Mittelpunkte seiner Kraft bekämpft, schon vorausgesetzt und nach der doppelten Seite der Kunst und der Ethik erweitert wird. — Andere haben diese Gespräche wieder anders combinirt und von ihren Voraussetzungen aus ebenso wieder aus gewissen Aehnlichkeiten und Berührungspunkten den Zusammenhang nachgewiesen. Man kann eben von jedem beliebigen Einzelwerke Platons aus den Zusammenhang mit allen andern nachzuweisen versuchen, und wird immer, wenn auch nicht gerade auf dem natürlichsten Wege, zu einer ungefähren Totalanschauung der platonischen Philosophie gelangen, wie etwa ein Naturforscher von jedem einzelnen Organismus aus sich den Gesammtorganismus der Natur construiren kann. Sehr wahr sagt daher schon Albinos (Isag. in Plat. dial. 6): *φαμὲν οὖν, Πλάτωνος λόγου μὴ εἶναι μίαν καὶ ὡρισμένην ἀρχήν· ἐοικέναι γὰρ αὐτὸν τέλειον ὄντα τελείῳ σχήματι κύκλου. ὥσπερ οὖν κύκλου μία καὶ ὡρισμένη οὐκ ἔστιν ἀρχὴ, οὕτως οὐδὲ τοῦ λόγου.* Das ist aber eben ein Beweis, daſs die Hauptwerke Platons nicht, wie die neuesten Kritiker glauben, Gelegenheitsschriften sind, die theils äuſsern Ereignissen, theils innern Entwicklungsprocessen Platons ihren zufälligen Ursprung verdanken, sondern daſs sie Glieder eines nach einem bestimmten Plane entworfenen organischen Ganzen sind, entstanden zu einer Zeit, wo dem Platon seine philosophische Ansicht im Wesentlichen schon feststand, daher sie auch auf so wunderbare Weise in einander greifen.

Deshalb können wir auch unmöglich denen beistimmen, die aus der prophetischen Erwähnung des Processes und Todes des Sokrates schlieſsen, der Gorgias sei noch vor oder kurz nach dem Tode des Sokrates verfaſst worden. Die Annahme Ast's, die Abfassung des Gespräches falle in das Jahr 405, hat schon Socher treffend zurückgewiesen. Steinhart, der mit Hermann eine apologetische Nebentendenz des Gorgias annimmt, glaubt, daſs Platon den Plan zu dem Gespräche in seinen Grundzügen schon vor dem Tode des Sokrates entworfen, aber erst in Megara ausgeführt habe. Er bringt nämlich den Gorgias in Verbindung mit den andern apologetischen Gesprächen, Euthyphron, Apologie und Kriton. „Der Gorgias, sagt er, ist die groſsartigste Apologie des Sokrates und die Darstellung des erhabensten Ideals der Gerech-

tigkeit und der Tod und Unrecht überwindenden Frömmigkeit.“ — Ganz gewiſs! Die Gesinnung, die hier Sokrates äuſsert, bewährt er auch in der Apologie seinen Richtern und im Kriton seinem Freunde gegenüber. Aber eben deshalb ist die Stellung des Gorgias hinter diesen eine unnatürliche. Wer wird seinen Helden erst handeln und sterben, und nachher erst seine Grundsätze entwickeln lassen, aus denen seine Handlungen hervorgegangen sind? Die Miſslichkeit eines solchen Hysteronproteron hat Steinhart auch gefühlt, daher er annimmt, Platon habe den Plan zum Gorgias in seinen Grundzügen während der Abfassung des Menon, also noch vor dem Tode des Sokrates, schon entworfen, aber erst in Megara Muſse gefunden, ihn auszuarbeiten. Wäre dies auch der Fall gewesen, so wollte Platon doch ganz gewiſs, wenn anders diese Gespräche zu einander in Beziehung stehen sollten, daſs man den Gorgias vor der Apologie und dem Kriton lese; oder wir müſsten mit gleicher Consequenz, wenn sich ermitteln lieſse, daſs ein Dichter aus einer besondern Veranlassung den letzten Act seiner Tragödie früher ausgearbeitet hätte, als einen der frühern, jenen vor diesen stellen. Anders wäre es freilich, wenn der Euthyphron, die Apologie und der Kriton gewisse Sätze enthielten, die uns zum Verständniſs des Gorgias unumgänglich nothwendig wären. Aber das ist keinesweges der Fall; im Gegentheil werden uns die Reden des Sokrates vor seinen Richtern und Freunden erst recht verständlich, nachdem wir seine Grundsätze im Gorgias kennen gelernt haben. — „Aber der düstere Ton des Gespräches, der uns in die Tiefen eines noch immer von frischem Schmerze über den Hingang seines Lehrers blutenden und vom gerechten Zorn über die ungerechte That seiner Mitbürger erfüllten Herzens blicken läſst, verräth doch nur allzu deutlich die Zeit der Abfassung“, meint Steinhart. Das ist ein subjectiver Grund, gegen den sich nicht streiten läſst. Ich finde mit Schleiermacher und Socher von Schmerz und Zorn über des Sokrates Verurtheilung keine Spur; wohl aber drückt die Rede des Sokrates an mehreren Stellen jenen edeln Unwillen aus, der jeden Guten erfaſst, wenn er vom Schlechten spricht. Ein auf sein Vaterland zürnender Sokrates stände überhaupt im Widerspruche mit dem Sokrates, der im Kriton ausdrücklich sagt, daſs man

ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen müsse, als einen Vater. — So hat denn die Abfassung des Gorgias in Megara wenig Wahrscheinlichkeit. Steinhart freilich, der mit dem Gorgias die Uebergangsperiode von dem ethisch-sokratischen zum megarisch-dialektischen Stadium der Entwicklung Platons schliefst, mufs das Gespräch in Athen empfangen und in Megara geboren werden lassen, gleichsam als hätte sich Platon Folgendes gedacht: „Jetzt bin ich in Megara und werde mich mit der dialektischen Methode näher bekannt machen; das wird meiner Philosophie eine ganz andere Richtung geben; ich will daher, ehe ich mich ihr ganz hingebe, mit der frühern rein sokratischen erst völlig abschliefsen und das Gespräch, das ich in Athen zur Darstellung des Sokrates als des Ideals der Gerechtigkeit und Frömmigkeit bestimmt habe, dazu benutzen, das vollständige Ergebnifs meiner sokratischen Entwickelungsperiode mitzutheilen." — Was später noch Platon veranlafst haben könnte, eine solche Apologie des Sokrates zu schreiben, dafür läfst sich wohl kaum eine äufsere Veranlassung erdenken. Am einfachsten erklärt sich der Ursprung auch dieser Schrift daraus, dafs sie ein nothwendiges Glied des Cyclus bildet. Ihre Abfassung fällt also wie die der unmittelbar vorhergehenden Dialoge in die ersten Jahre nach Platons Rückkehr von seinen Reisen. Und in dieser Zeit läfst sie auch Schleiermacher entstehen; nur können wir nicht den Gründen beistimmen, die er für diese Zeit angiebt. Denn die angebliche Anspielung auf des Aristophanes Ekklesiazusen hat Steinhart treffend zurückgewiesen, und gegen seine Annahme einer leisen Rechtfertigung und Berührung dessen, was dem Platon bei seinem ersten Aufenthalte in Sicilien mit Dionysios begegnete, bemerkt Socher richtig: „Um zu wissen, wie Macht gegen Weisheit gesinnt sei, dazu brauchte Platon nicht nach Sicilien zu reisen, und was spätere Schriftsteller von einem Mordanschlage, von Verkaufung zum Sklaven erzählen, ist — ich will nicht sagen eine baare Fabel — ist wenigstens für den Kritiker der platonischen Schriften unbrauchbar." — Dafs im Gorgias, wie auch Socher will, eine Rechtfertigung Platons liege, warum er nicht die Philosophie verlasse und sich der allein Macht verleihenden Rhetorik widme, ist nicht unwahrscheinlich. Aber

unmittelbar geht diese Rechtfertigung auf Sokrates selbst, und darin liegt die historische Beziehung des Gespräches. Sokrates, der, wie im Charmides und Laches angedeutet worden, seinen Verpflichtungen gegen das Vaterland im Kriege nachgekommen war, hätte nun auch als guter Bürger ihm seine Dienste im Frieden anbieten sollen. Das hat er scheinbar nicht gethan und deshalb fordert ihn Kallikles auf, doch nun endlich von der Philosophie zu lassen und sich dem Staatsdienste zu widmen. „Das thue ich auch, meint hierauf Sokrates; ja, ich glaube, daſs ich nebst einigen wenigen Athenern, damit ich nicht sage, ganz allein, mich der wahren Staatskunst befleiſsige und die Staatssachen betreibe; denn nicht dem Volke zum Wohlgefallen rede ich, was ich jedesmal rede, sondern für das Beste, nicht für das Angenehmste, wenn ich mich auch nicht mit den herrlichen Dingen befasse, die du mir zumuthest“ (Gorg. S. 521). Damit stimmt auch, was er in der Apologie (S. 30) sagt, daſs, wer in der That für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes, nicht öffentliches Leben führen müsse. Ganz dieselben Gründe hatte auch Platon, und so ist die Rechtfertigung des Sokrates in der That auch eine Rechtfertigung Platons, der wie Sokrates in seiner Lehrthätigkeit einen bessern Dienst sah, den er seinem Vaterlande erwies, als wenn er als Redner nach Einfluſs in der Volksversammlung gestrebt hätte. — Für die spätere Abfassung des Gorgias und zwar frühestens nach der ägyptischen Reise könnte man die Bemerkung Olympiodors im Leben Platons anführen: *ἰστέον δὲ, ὅτι καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀπῆλθε πρὸς τοὺς ἐκεῖ ἱερατικοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔμαθε παρ' αὐτῶν τὴν ἱερατικήν· διὸ καὶ ἐν τῷ Γοργίᾳ φησίν· Οὐ μὰ τὸν Κύνα, τὸν παρ' Αἰγυπτίοις θεόν.* Allein viel ist darauf nicht zu geben, da Platon, auch ohne in Aegypten gewesen zu sein, wissen konnte, daſs, wie Olympiodor sagt: *ὃ παρὰ τοῖς Ἕλλησι δύναται τὰ ἀγάλματα, τοῦτο παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τὰ ζῶα, σύμβολα ὄντα ἑκάστου τῶν θεῶν, ᾧ ἀνάκειται.* Wenigstens aber geht daraus hervor, daſs auch die Alten den Gorgias nicht als ein Werk, das Platon noch vor seinen Reisen geschrieben, betrachteten. — Die Notiz des Athenäos (XI, 113), daſs Gorgias die Erscheinung des Gespräches noch erlebt habe, widerspricht, wenn

die Thatsache überhaupt wahr ist, unserer Annahme nicht, da man den Tod des Gorgias Olymp. 98, 1 (387) setzt.

5. Ion, Hippias I, Kratylos, Euthydemos.

Im Protagoras hatte Platon als Grundprincip der Tugendlehre aufgestellt: Tugend ist Erkenntnifs des Guten. Im Charmides und Laches hatte er die Begriffe Erkenntnifs und das Gute näher bestimmt, und darauf im Gorgias die Ethik gegründet. Zugleich hat er uns im Protagoras und Gorgias den Kampf des Sokrates gegen die beiden Hauptvertreter der sophistischen Weisheit geschildert. Beiden war die Tugend nicht die Erkenntnifs des wahren Guten, sondern die Leitung des natürlichen Triebes nach dem, was die Welt das Gute nennt, nach dem Vortheilhaften und Angenehmen. Protagoras setzte daher die Tugendlehre in die Klugheit, wie man zur Erlangung von Macht und Reichthum am besten sein Haus und den Staat verwalte und darüber rede (Prot. S. 318). Seine Tugendlehre war demnach eine praktische Oekonomik, Politik und Rhetorik. Gorgias sprach es unumwunden aus, dafs es keiner besondern Tugendlehre bedürfe; daher er auch ausdrücklich erklärte, dafs er kein Tugendlehrer sei (Men. S. 95); nur reden lehre er seine Schüler; denn wer die Macht der Rede besitze, der könne von Allen Alles erlangen. Als Unterarten zu diesen beiden Hauptrichtungen falscher Weisheit werden uns in den vier folgenden Gesprächen vier besondere Richtungen vorgeführt. Die eine fand die Quelle aller Weisheit im Homer. „Ueber alle Angelegenheiten des Lebens hat uns der weiseste Dichter Regeln gegeben, vom Wagenlenken, Fischen, Weben an bis zur Leitung eines Hauses, Führung eines Heeres und Regierung eines Staates" (Xen. Gastm. 3, 10). Es bedurfte daher keiner besondern Philosophie; denn im Homer fand sich alle Weisheit, und auch keiner besondern Rhetorik; denn Homer lehrte, wie man Alles passend bezeichne. Im Ion wird diese Richtung bekämpft. — Eine zweite, deren Vertreter Hippias ist, verlangte eine allseitige praktische Ausbildung des Menschen. Man mufs von allen Wissenschaften und Künsten eine praktische Kenntnifs besitzen, und zugleich die Fertigkeit, sich über Alles auf eine zierliche Weise zu äufsern,

so ist man zu Allem brauchbar und kommt in der Welt am besten fort. — Setzten Ion und Hippias die Weisheit immer noch wie Protagoras in ein positives, materielles Wissen, so war Andern wie dem Gorgias die Weisheit rein formell. Sie liegt in der bloſsen Form des Sprechens und Denkens; wer diese versteht, der hat die Weisheit. Durch des Herakleitos Lehre vom ewigen Flusse der Dinge war alles Bleibende, woran die Philosophie das Wesen der Dinge hätte erfassen können, entschwunden; nur das Wort, das Bild des Dinges, blieb als das, woraus die Dinge erkannt werden konnten. So war eine etymologisirende, im Ganzen unpraktische und harmlose Philosophie entstanden, gegen die das Gespräch Kratylos seinen Ernst und Scherz richtet. Auf der andern Seite war die von der Einheit des Seins ausgehende Dialektik der Eleaten in der Eristik ein leeres Spiel mit logischen Formeln geworden, durch die man Alles beweisen und Alles widerlegen konnte. Im Euthydemos wird diese falsche Weisheit in ihrer Lächerlichkeit und Verderbtheit im Gegensatze zu der echten vorgeführt. Alle vier Gespräche zeigen, daſs die Wahrheit weder in einem von auſsen hergeholten Inhalte, noch in der leeren innern Sprech- und Denkform liegt, sondern geben deutlich zu verstehen, daſs nur die Ideen als Inhalt der sprachlichen und logischen Form die Wahrheit geben. Sie bilden im Cyclus an dem Ruhepunkte, der nach dem Gorgias eintritt, ergötzliche Scenen, die uns ein treffendes Bild der wissenschaftlichen Verirrungen jener Zeit geben. Sokrates erscheint in diesen Gesprächen durchaus als reifer Mann; wir glauben nicht zu irren, wenn wir die Haltung dieser Dialoge um das Jahr 420 setzen.

### a. Ion.

Was nun zuerst den Ion betrifft, so faſst man seine Bedeutung schief auf, wenn man seinen Zweck blos in die Verspottung des eiteln Rhapsoden Ion setzt, oder in ihm einen Versuch Platons sieht, das Wesen der Poesie und der mit ihr verwandten Künste zu bestimmen. Das Gespräch enthält vielmehr den Kampf gegen eine praktisch-wissenschaftliche Richtung, die Platon selbst im Staat (X, 606) mit folgenden Worten schildert: „Die Lobredner des Homeros behaupten,

dieser Dichter habe Hellas gebildet und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen.“ Man erkannte also im Homer die Quelle, woraus man die wahre Lebenskunst schöpfen könne, und noch in späterer Zeit spricht es Horaz (Epist. I, 2, 4) aus, dafs man besser aus dem Homer, als aus den Schriften der Philosophen die Lebensweisheit lerne:

*Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,*
*planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.*

Man ging aber noch weiter und fand im Homer nicht blos einen Spiegel des Lebens, sondern den Inbegriff aller göttlichen und menschlichen Weisheit. „Homer handelt meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen unter einander, und Unkundiger und Kundiger, und von dem Umgange der Götter unter sich und mit Menschen, und von den Ereignissen im Himmel und in der Unterwelt und von den Erzeugungen der Götter und Heroen“ (Ion S. 531). Man sah in ihm nicht blos den Dichter, sondern auch den Weisen, der über Alles, von dem niedrigsten Handwerke und der gemeinsten Fertigkeit an bis zu den höchsten Fragen über die Natur der Götter und Menschen, Auskunft gebe. Darum galt Homer für die Grundlage aller echt hellenischen Bildung und für das beste Erziehungsbuch, besonders solchen Männern, die im Gegensatze zu den Männern des Fortschrittes noch der altväterlichen Richtung huldigten, wie Nikias, dessen orthodoxe Frömmigkeit Thukydides ausdrücklich bezeugt (VII, 50; 86) und der streng darauf hielt, dafs sein Sohn Nikeratos in seiner Jugend den ganzen Homer auswendig lerne (Xen. Gastm. 3, 5). Wenn die Sophisten gelegentlich an Homer und andre Dichter ihre Belehrungen anknüpften, so gab es eine eigene Klasse von Auslegern des Homer (*ἐπαινέται Ὁμήρου*), die für Geld Vorträge über Homer hielten und durch das Verständnifs desselben die Jugend zum praktischen Leben vorbereiteten. So erfahren wir aus Xenophon (Gastm. 3, 10), dafs Nikeratos, des Nikias Sohn, dem Stesimbrotos und Anaximandros viel Geld gegeben hatte, um alles Wissenswürdige im Homer zu verstehen, worauf er denn auch sich rühmen konnte,

dafs, wer sich zu ihm halte, Alles vom Wagenlenken an bis zur Kunst, Haus, Volk und Heer zu regieren von ihm lernen könne. Ein solcher Ausleger des Homer war auch Ion, der sich selbst rühmt, dafs er am besten unter allen Menschen über den Homer rede, und dafs weder Metrodoros der Lampsakener, noch Stesimbrotos der Thasier, noch Glaukon, noch irgend Einer, der je gewesen, so schöne Auslegungen über Homer vorzutragen wisse, als er, und er glaube, er verdiene deshalb von den Homeriden mit einem goldenen Kranze bekränzt zu werden (Ion 530). Wir dürfen also den Ion nicht zu der Klasse jener Rhapsoden rechnen, von denen es im Xenophon (Men. IV, 2, 10) heifst, dafs sie wohl ihre Verse richtig hersagten, dabei aber ganz einfältig wären; denn Ion hat seine Studien gemacht und, mag er auch seinen Mund ein wenig voll nehmen, so, scheint es, sind doch seine Vorträge wirklich nicht ohne Beifall aufgenommen worden, wie er denn ausdrücklich sagt, dafs alle Andern behaupten, er rede gut über Homer (Ion 533). Freilich benimmt er sich ungeschickt dem Sokrates gegenüber, aber das passirte noch ganz andern Leuten, einem Protagoras, Gorgias, Hippias. Auch wäre es in der That auffallend, wenn sich Sokrates mit einem blofsen Declamator, der nichts als seinen Homer herzusagen verstand, in ein Gespräch über Kunst und Wissenschaft eingelassen hätte. Ion war aber eben nicht blos Rhapsode, sondern auch Ausleger des Homer und als solcher nicht so unbedeutend, wie Schleiermacher meint, der sich wundert, dafs ihn Platon zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und zum Ziele seiner Ironie sollte gemacht haben, da ja jene Rhapsoden, eine ziemlich untergeordnete und gröfstentheils nur an die niedrigern Abtheilungen des Volkes sich wendende Art von Künstlern, keinen solchen Einflufs auf die Sitten und Bildung der edlern Jugend genossen hätten. Das Beispiel des Nikeratos zeigt jedoch, dafs selbst die angesehnsten Männer, wie Nikias, solchen Leuten ihre Kinder anvertrauten. Darum kann auch nicht, wie Steinhart meint, die Tendenz der Schrift die sein, nach dem Begriff der Poesie und der ihr verwandten Künste zu forschen, sondern ihr Zweck ist, nachzuweisen, dafs Homer und die andern Dichter nicht die Quelle der Weisheit seien, dafs wir aus ihnen nicht die

Lebenskunst schöpfen können, wobei es freilich darauf ankam, das eigentliche Wesen der Poesie und der ihr verwandten Künste zu bestimmen. Was im Gorgias von der Rhetorik, das wird hier von der Poetik nachgewiesen, dafs sie uns eine wahre Lebenskunst nicht geben kann.

Der Nachweis geschieht auf folgende Weise. Ion hatte behauptet, er könne viele schöne Auslegungen über Homer vortragen. — Sokrates fragt ihn, ob er das nicht auch über Hesiod und Archilochos vermöge. — Ion verneint es. — Da alle Dichter, meint Sokrates, ungefähr über dasselbe dichten, so müsse er das, was Hesiod auf dieselbe Weise sagt wie Homer, ebenso gut erklären können, wie das Homerische; sagt es aber Hesiod schlechter, Homer besser, so könne freilich darüber nur ein Sachverständiger urtheilen, wie nur ein Rechenmeister oder Arzt die beurtheilen kann, die besser oder schlechter über Zahlen oder über die Zuträglichkeit der Speisen sprechen. Eben weil die Ausleger nicht durch Kunst und Wissenschaft über den Homer zu reden vermögen, können sie nur über den einen, nicht über alle Dichter reden; der wahre Kunstverständige wird ebenso gut ein Gemälde des Polygnotos, wie das eines andern Malers zu beurtheilen im Stande sein. Dafs Ion blos über den Homer, nicht auch über andere Dichter Treffliches zu sagen weifs, das kommt daher, weil ihn nicht eine deutliche Erkenntnifs, sondern ein dunkles Gefühl unbewufst das Wahre treffen läfst. Denn das Dichten selbst ist nur ein unbewufstes Schaffen durch göttliche Schickung, eine göttliche Kraft und Begeisterung, die vom Dichter auf Alle übergeht, auf die er wirkt, wie die Kraft des Magnets auf alle mit ihm unmittelbar oder mittelbar verbundene Ringe. Wie der Dichter in der Begeisterung producirt, so reproducirt der Rhapsode, vom Dichter begeistert, sein Werk als Sprecher des Sprechers, und ebenso nehmen die Zuhörer, vom Rhapsoden begeistert, den poetischen Stoff in sich auf. — „Du, Ion, bist von Homer begeistert, daher kannst du über Homer schön und passend sprechen; Andere sind es wieder von andern Dichtern, von Orpheus, Musäos.“ — Ion gesteht ihm zu, dafs seine rhapsodischen Declamationen eine Wirkung der Begeisterung seien. „Aber, sagt er, ich sollte mich wundern, wenn du mich auch über-

reden könntest, ich spräche auslegend und verherrlichend über Homer durch Begeisterung und Wahnsinn." — „Worüber sprichst du gut, den Homer auslegend?" — „Ueber Alles." — „Auch über die Kunst des Wagenführers?" — „Ja!" — „Wer irgend eine Kunst nicht besitzt, der wird auch das, was vermöge dieser Kunst geredet oder gethan wird, nicht richtig zu beurtheilen im Stande sein. Ueber das Wagenführen wird der Wagenführer den Homer besser beurtheilen können, als der Rhapsode, und so jeder andere Künstler über das Materielle seiner Kunst. Was nun aber kann der rhapsodische Künstler vor den übrigen Menschen beurtheilen?" — „Was einem Manne zu sprechen ziemt und was einer Frau, was dem Knechte und Freien, dem Gehorchenden und Gebietenden." — „Aber man kann ja nur über das richtig sprechen, was man versteht; über technische Gegenstände zu sprechen, haben wir gesehen, wird der Künstler besser verstehen, als der Rhapsode." — „Aber über ethische Gegenstände, wie was einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet." — „Auch das nur verstehst du, insofern du der Kunst nach ein Heerführer, nicht ein Rhapsode bist. Bist du aber ein Heerführer, warum führst du nicht lieber ein Heer an, als daſs du als Rhapsode singend umherwanderst? Also ein gottbegeisterter, nicht ein kunstverständiger Lobpreiser des Homeros bist du."

So ist das Resultat des Ion: Die Dichtkunst ist ein Product der Empfindung, die aus gewissen Vorstellungen hervorgeht, nicht der Erkenntniſs und der Vernunft; sie erregt daher in uns mit den ähnlichen Vorstellungen ähnliche Empfindungen, kann aber nicht die Quelle des Wissens für uns sein; wir können aus ihr keine auf Erkenntniſs beruhende Lebenskunst schöpfen. Wer sein Haus oder den Staat verwalten oder ein Heer anführen will, kann es nicht aus dem Homer lernen. Wäre dies der Fall, warum bleiben die Lobredner des Homer Rhapsoden und werden nicht lieber Staatsmänner und Feldherren? Was hier durch ein argumentum ad hominem, das wird im Staat (X, 595 fg.) von einem höhern wissenschaftlichen Standpunkte aus bewiesen, daſs uns die Dichter nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge lehren können, weil sie selber nur als Nachbildner den Schein, nicht das Sein

derselben haben, und darum können sie uns auch nicht die Fähigkeit verleihen, über die Dinge richtig zu sprechen. Hier wie dort ist das Resultat dasselbe. „Wir hören immer von Einigen, heifst es im Staate, über die Tragödie und ihren Anführer Homeros, dafs diese Dichter alle Künste verstehen und alles Menschliche, was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das Göttliche dazu; denn nothwendig müsse ein guter Dichter als Kundiger dichten, oder er werde nicht im Stande sein zu dichten. Wir müssen also zusehen, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn sie ihre Werke sehen, nicht merken, dafs diese nur Erscheinungen dichten, nichts Wirkliches. Meinst du wohl, wenn Einer beides machen könnte, das Nachzubildende und das Schattenbild, dafs er nicht weit eher seine Mühe an die Werke selbst, als an die Nachbildung wenden und lieber der Gepriesene als der Lobpreiser wird sein wollen? Wenn Homeros oder welcher Dichter sonst wirklich heilkundig gewesen wäre und nicht blos ein Nachbildner heilkundiger Reden, würde er da nicht wie Asklepios welche gesund gemacht und Schüler der Heilkunde hinterlassen haben, wie jener seine Nachkommen? Ueber das Gröfste und Herrlichste aber, wovon Homeros zu handeln unternimmt, Kriege und Feldzüge, Anordnungen der Städte und Bildung der Menschen, könnte man ihn billig ausforschend fragen: Lieber Homeros, wenn du nicht blos ein von der Wahrheit abstehender Verfertiger von Schattenbildern bist, sondern wirklich zu erkennen vermochtest, durch welche Bestrebungen die Menschen besser oder schlechter werden im häuslichen, wie im öffentlichen Leben, so sage uns doch, welche Stadt durch dich eine bessere Einrichtung bekommen hat, wie Lakedämon durch Lykurg, oder ob wohl eines Krieges, der unter deiner Anführung und Berathung glücklich zu Ende gebracht worden, gedacht wird? u. s. w." — Hieraus ersehen wir, dafs sich der Ion als ein Nachtrag des Gorgias zu jener Würdigung der Dichtkunst und ihres Einflusses auf die Ethik und Politik im zehnten Buche des Staates ganz so verhält, wie der Gorgias in Bezug auf Politik und Ethik überhaupt zu dem Hauptinhalte des Staates. Und wie im Ion der Unterschied zwischen dem Dichter und seinem Ausleger einerseits und dem Philosophen

andererseits als beruhend auf dem Unterschied der Vorstellung und Erkenntnifs angedeutet wird, ganz so wird im Menon der Unterschied zwischen dem praktischen und philosophischen Staatsmanne bestimmt. Jenem wohnt die Tugend nur durch die richtige Vorstellung, durch die göttliche Schickung ohne Vernunft, bei; wer aber die Erkenntnifs der Tugend hätte und auch einen Andern zum Staatsmanne zu machen vermöchte, der wäre Einer, wie Teiresias, der allein wahrnimmt, die Andern aber gegen ihn nur flatternde Schatten (Men. 100).

Die meisten neuern Kritiker haben den Ion für ein Jugendwerk Platons gehalten. Nach Steinhart ist Platon zur Abfassung des Gespräches veranlafst worden durch das harte Wort, das Sokrates einmal über die Rhapsoden seiner Zeit ausgesprochen, dafs sie wohl ihre Verse richtig hersagten, selbst aber sehr einfältig wären (Xenoph. Mem. IV, 2, 10). Das habe, meint er, in dem jungen Platon, als er noch voll frischer Begeisterung für die Kunst und Poesie zu Sokrates gekommen war, den Gedanken dieses Gespräches hervorgerufen und ihn getrieben, nach dem Begriffe der Poesie und der ihr verwandten Künste zu forschen. — Abgesehen davon, dafs das angebliche harte Wort des Sokrates über die Rhapsoden gar nicht einmal von Sokrates, sondern von seinem Schüler, dem jungen Euthydemos, ausgesprochen worden ist, so wird aus unserer Darstellung hoffentlich deutlich sein, dafs es hier auf den Begriff der Poesie nur insoweit ankommt, als daraus gezeigt werden soll, dafs die Dichtkunst nicht die Quelle einer echten Erkenntnifs sein, dafs sie uns ebenso wenig wie die Redekunst die wahre Lebenskunst geben kann. Schon Hermann hat richtig bemerkt, dafs der Ion sich dem umfassenden Kampfe gegen Scheinwissen und Ostentation, der durch alle platonische Gepräche durchgeht, anschliefst. Der Ion verfolgt dieselbe wissenschaftliche Tendenz wie der Gorgias; nur stehen beide in Rücksicht auf die Ausführung des Stoffes in demselben Verhältnisse, wie die Rhetorik, die auf die Gestaltung des damaligen Lebens einflufsreichste Kunst, zu der ihr in dieser Hinsicht bei weitem untergeordneten Poesie. — Ebenso hat Schleiermacher die Bedeutung des Gespräches gänzlich verkannt, wenn er in ihm, falls es Platon

wirklich geschrieben, blos eine Skizze ohne die Züchtigung der letzten Hand sieht, und es nur als Nachtrag zum Phädros betrachtet, eigentlich nur dazu bestimmt, jene artige Vergleichung der Poesie mit dem Magnetsteine recht bald und glänzend anbringen zu können. Zugeben mufs man Schleiermacher, dafs das Gespräch in der Anlage und Ausführung mindere Sorgfalt verräth. Wer wird aber von einem Schriftsteller verlangen, dafs er Haupt- und Nebenwerke gleich vollkommen ausstatte? Das Schroffe und Unzusammenhängende, das man in unserem Dialoge hat finden wollen, hat meist seinen Grund in der schiefen Auffassung des Inhaltes, und über einzelne Ausdrücke läfst sich auch in den anerkannt besten und echtesten Werken Platons makeln. — Eine polemische Tendenz, wie Socher annimmt, dafs Platon den Dichterchor habe herabsetzen wollen, weil die ganze belletristische Zunft kürzlich der Philosophie in ihrem Repräsentanten Sokrates durch den Meletos den Krieg angekündigt und ihm den Giftbecher eingeschenkt habe, können wir ebenfalls darin nicht finden. Von einer Herabsetzung der Dichtkunst oder der Dichter ist im Ion gar nicht die Rede. Der Poesie werden blos ihre bestimmten Grenzen angewiesen, und die Polemik richtet sich nur gegen die, welche diese Grenzen nicht achtend sie ganz andern Zwecken, als wozu sie eigentlich da ist, dienen lassen. Mit Recht bemerkt Steinhart, dafs jene herrliche Darstellung des heiligen Wahnsinns der Dichter weder reine Ironie sei und in Platons Sinne alles Ernstes und aller Wahrheit entbehre, noch aber auch für baaren und buchstäblichen Ernst genommen werden müsse. So wenig wir den feinen ironischen Hauch, ebenso wenig dürfen wir den wirklich heiligen und erhabenen Ernst, der uns aus derselben entgegentritt, verkennen.

Ueber die Zeit der Abfassung und Haltung des Gespräches läfst sich aus ihm selbst nichts ermitteln. Dafs aus der Erwähnung des Phanosthenes (S. 541), der nach Xenophon (Hell. I, 5, 18) Olymp. 93, 3 (406) Feldherr war, keine Folgerung gemacht werden dürfe, da hier nur eine von den vielen *στρατηγίαις* desselben erwähnt wird, hat schon Hermann richtig bemerkt, wie auch dafs damals Ephesos auch nicht mehr von Athen *ἤρχετο καὶ ἐστρατηγεῖτο* (S. 541).

Ephesos fiel wahrscheinlich schon um 413 mit den meisten andern Bundesgenossen von Athen ab. Auch dafs vom Maler Polygnotos wie von einem noch Lebenden gesprochen wird (S. 533), deutet auf eine frühere Zeit. Polygnotos malte nämlich seit 463 in Athen.

*b.* Hippias I.

Schon die meisten frühern Erklärer haben richtig erkannt, dafs die Tendenz des Hippias eine ähnliche sei, wie die des Ion; nur fassen sie auch dies Gespräch schief auf, wenn sie glauben, es sei blos auf die Verspottung des eiteln Vielwissers Hippias abgesehen, und bei dieser Gelegenheit habe Platon die völlige Gehaltlosigkeit dessen, was der Schöngeist Hippias und seines Gleichen über das Schöne vorgebracht hatten oder nach ihren Grundsätzen vorbringen konnten, aufdeckend, selber den Begriff des Schönen gegeben, wie ihn noch kein Denker so klar hervorgehoben (Steinhart). — Hippias vertritt vielmehr hier, wie im vorigen Gespräche Ion, eine wissenschaftliche und pädagogische Richtung, die für das sittliche Leben ebenso verderblich, als sie wegen ihrer ansprechenden Aufsenseite für die Jugend verlockend war. Eine oberflächliche Vielwisserei, die ihre Gehaltlosigkeit in schöne Phrasen verhüllte, wurde von den Athenern im Gegensatz zu den bei der alten Zucht und Bildung verharrenden Lakedämoniern als ein Fortschritt der Zeit und eine Verfeinerung des Lebens gepriesen. Man lernt für das Leben, oder, wie es in unserm Gespräche heifst, der Weise mufs vorzüglich für sich selbst weise sein (S. 283). Dazu bedarf es keines gründlichen Studiums irgend einer besondern Kunst oder Wissenschaft, sondern einer allgemeinen, über alles Wissenswürdige sich erstreckenden, auf das Praktische berechneten Bildung und vor Allem der Fertigkeit, sein Wissen durch eine schöne und anmuthige Form geltend zu machen. Das ist die wahre Lebenskunst, der einzige Weg, durch eine glänzende Carriere sein Glück zu machen. Und dieses Glück ist Macht und Geld und der durch sie zu erlangende Lebensgenufs, und das letzte Ziel, wie es Hippias selbst angiebt (S. 291): „wenn ein Mann, reich, gesund, geehrt unter allen Hellenen in einem hohen Alter und nachdem er seine verstorbenen Eltern an-

sehnlich bestattet hat, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird." — „Dann freilich, meint Sokrates, sind die Götter nie glücklich und die meisten Heroen sind es auch nicht gewesen." — Von einer höhern, wahrhaft göttlichen Glückseligkeit haben Materialisten wie Hippias keine Ahnung. — Die Masse und Mannigfaltigkeit des Lehrstoffes gestattet nur eine oberflächliche Behandlung und meist nur ein Erfassen durch das Gedächtnifs. Charakteristisch ist es, dafs Hippias nicht blos Lehrer der Ethik, der Grammatik, der Rhetorik, der Geschichte, der Naturwissenschaften, der Geometrie und Arithmetik, der Astronomie und dergl. war, sondern auch Meister der Gedächtnifskunst. Dabei war er ein Tausendkünstler, der, als er einst nach Olympia kam, sich rühmte, dafs Alles, was er an seinem Leibe habe, Ringe, Schuhe, Gürtel, Kleider, ja selbst der Badekratzer und das Oelfläschchen, ganz ebenso seine Arbeit sei, wie die Gedichte, epische, Tragödien und Dithyramben, und die Reden in ungebundener Sprache, die er zum gelegentlichen Gebrauche mit sich herumtrug (Hipp. II, S. 368). Dieser Hippias nun machte sich anheischig, löbliche und schöne Kenntnisse und Fertigkeiten, die ein junger Mann haben müsse, um zu grofsem Ruhme zu gelangen, zu lehren, ohne, wie ihm Sokrates nachweist, selber zu wissen, was eigentlich schön und löblich sei. So handelt es sich hier freilich vorzüglich um die Bestimmung, was schön ist, ganz wie im Ion, wo gezeigt werden sollte, dafs die Dichter nicht die Quelle der echten Lebenskunst seien, die Bestimmung des Wesens der Dichtkunst einen Haupttheil der Untersuchung ausmachte; aber nicht darum war es Platon zu thun, wie S t e i n h a r t meint, sich selbst erst durch diese Schrift den Begriff des Schönen klar zu machen, sondern a l l e n d e n e n, d i e w i e H i p p i a s d a s S c h ö n e v o n d e m s i t t l i c h G u t e n t r e n n t e n, z u z e i g e n, w i e d a s, w a s s i e f ü r s c h ö n h i e l t e n, n i c h t d a s w a h r e S c h ö n e s e i; w i e d a s w a h r h a f t S c h ö n e, e i n s m i t d e m w a h r h a f t G u t e n, i n d e r H a r m o n i e d e s i n n e r n u n d ä u f s e r n M e n s c h e n, d e s W i s s e n s u n d H a n d e l n s, b e s t e h e.

Der Nachweis geschieht auf folgende Weise. Hippias war lange nicht nach Athen gekommen; deshalb von So-

krates befragt, hatte er sich gerühmt, dafs, wo nur immer seine Vaterstadt Elis etwas auszurichten habe, sie sich an ihn wende, weil man ihn für den besten Berichterstatter und Beurtheiler öffentlicher Angelegenheiten halte.— „Du bist eben, erwiedert ihm Sokrates, ein weiser und vollkommener Mann, denn du kannst sowohl für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehen, wofür du ihnen doch noch mehr leistest als du ziehst, als auch nützest du in öffentlichen Angelegenheiten deiner Vaterstadt. Daraus sieht man, wie die Weisen unserer Zeit fortgeschritten sind gegen jene alten Weisen Pittakos, Bias, Anaxagoras, die weder Staatsgeschäfte besorgten, noch aus ihrer Kunst Geld zu ziehen verstanden. Das kommt daher, dafs ihr den Grundsatz habet: der Weise mufs vor Allem für sich weise sein. Da du nun die Tugend lehrest, mufst du wohl auch in Lakedämon, wo die Tugend am meisten gilt, das meiste Geld eingenommen haben.“—„Im Gegentheil; in Lakedämon ist es nach dem Gesetze nicht erlaubt, die Söhne anders als nach hergebrachter Sitte zu erziehen; auch wollen sie von Astronomie, Arithmetik, Geometrie, Grammatik und andern nützlichen Dingen nicht viel wissen; am liebsten hören sie von den alten Heroen und Menschen, was sie gethan und geschaffen. Doch habe ich neulich dort von allen schönen und löblichen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befleifsigen müsse, mit grofsem Ruhme gesprochen; denn ich habe eine gar herrliche Rede darüber aufgesetzt. Die Einkleidung und der Anfang der Rede ist so: Nachdem Troja genommen worden, heifst es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse, um zu grofsem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und giebt ihm gar vieles Löbliche und Schöne an die Hand. Diese Rede werde ich auch hier übermorgen vortragen. Stelle dich nur ein und bringe auch Andere mit, die auch im Stande sind, was geredet wird, zu beurtheilen.“ — Sokrates verspricht zu kommen, will aber vorläufig wissen, was denn das Schöne eigentlich sei, da ihn Einer, als er an gewissen Reden Einiges als schlecht getadelt, Anderes als schön gelobt hatte, spöttisch gefragt, ob er denn wisse, was schön und schlecht sei, worauf er nichts Gehöriges zu

antworten gewufst habe. — Schön ist, erklärt Hippias, ein schönes Mädchen; schön macht Gold; schön ist es, nach einem Leben in Reichthum, Gesundheit und Ehre im hohen Alter zu sterben und prachtvoll bestattet zu werden. — „Die Frage ist nicht, meint Sokrates, was schön, sondern was das Schöne sei, wodurch Alles, was man schön nennt, auch schön ist.“ — Es ergiebt sich, dafs das Schöne nicht das Schickliche ist; denn das Schickliche macht, dafs etwas schöner erscheint, als es ist, wie die Kleidung auch dem Häfslichen den Schein der Schönheit geben kann; das Schöne aber ist das, wodurch Alles wirklich schön ist, nicht blos scheint. Auch nicht das Nützliche ist das Schöne, noch auch das Angenehme, und zwar nicht blos die gemeine Sinnenlust nicht, sondern auch nicht jene bessere und unschädliche Lust durch Augen und Ohren, die eigentlich nützliche Lust. Denn das Schöne mufs auch zugleich das Gute sein; nun aber ist das Nützliche und mithin auch die nützliche Lust das das Gute Bewirkende. Das Bewirkende kann nicht zugleich das Bewirkte sein. Ist das Schöne als das Nützliche die Ursache des Guten; so mufs das Gute, als das Bewirkte, verschieden sein von dem Schönen; da dies aber nicht sein kann, so folgt daraus, dafs auch das Nützliche nicht das Schöne ist.

Damit ist freilich noch keine positive Bestimmung des Schönen gegeben, nicht aber als wenn sie Platon selbst nicht hätte geben können, sondern weil es hier zu seinem Zwecke völlig ausreichte zu zeigen, dafs alle sogenannten schönen Künste und Wissenschaften, die die Sophisten lehrten, nicht schön seien, weil sie schicklich, nützlich oder angenehm sind, sondern, dafs sie, wenn sie schön sein sollten, auch gut sein müfsten, das heifst, nicht darauf gerichtet, sich durch sie Macht, Reichthum, Genufs, sondern die wahre Tugend zu erwerben. — Nehmen wir aber mit Steinhart an, der Hippias sei ein erster Versuch Platons, eine wissenschaftliche Aesthetik zu construiren, so ist es freilich auffallend, dafs er gerade da, wo man die Erklärung des Schönen erwartet, sein ganzes Ergebnifs wieder in Frage stellt aus jener, wie Steinhart meint, zugleich anregenden und jugendlichen Neckerei. Wir müssen uns dann wieder mit der leidigen Annahme vertrösten lassen: „der jugendliche Platon habe auf seinem nie-

dern sokratischen Standpunkte noch selber nicht die Klarheit und Gewifsheit über die Idee des Schönen gehabt, obgleich jene spätere tiefsinnige Erklärung im Philebos doch auch schon damals seinem ahnenden Geiste vorgeschwebt habe, und er habe daher, so gut er vermochte, den Gegenstand in der sokratischen Methode behandelt, um ihn später, wenn er erst mit sich selbst in Klarheit sein würde, im Philebos vollständiger und wissenschaftlicher zu geben." — Platon, der im Ion und in unserm Gespräche und überall die Tugend in das Wissen und die klare Erkenntnifs setzt und die Sophisten eben deshalb verspottet, weil sie lehren, nicht was sie wissen, sondern was sie ahnen, meinen und sich vorstellen, sollte selber hier nur ahnend und meinend über das Schöne gesprochen haben und so selbst zum Sophisten geworden sein? Das glaube, wer da will; mir ist es gewifs, dafs ihm, als er den Hippias schrieb, der Begriff des Schönen und Guten schon in voller Klarheit vor der Seele stand, und davon zeugen jene einzelne Lichtblicke, wie sie Steinhart nennt, die ihn über Sokrates hinausführen. Dafs Platon seinen Sokrates dem Hippias den Begriff des Schönen nicht vordemonstriren läfst, hat seinen guten Grund darin, dafs er überhaupt, wo er den Sokrates im Streite mit den Sophisten vorführt, niemals seine eigene Philosophie, die Ideenlehre, mittheilt, sondern sie nur immer hinter der Widerlegung der falschen Ansicht durchschimmern läfst. Es wäre auch ganz widersinnig und unhistorisch, wenn Platon die Ideenlehre den Sophisten durch Sokrates hätte vortragen lassen wollen, um aus den Sophisten Platoniker zu machen. Das Einzige, was Platon in Bezug auf die Sophisten Sokrates thun lassen konnte, war, dafs er ihre falsche Weisheit in ihrer Lächerlichkeit und Verkehrtheit darstellte, Für die wahre Philosophie waren einmal die Sophisten verloren. Darum wird auch Hippias hier ebenso wenig, wie Ion im vorigen Gespräche, von seinem Wahne zurückgebracht und zu der richtigern Ansicht bekehrt. Nach Allem, was Sokrates über das Schöne gesagt und was ihm auch Hippias zugegeben hat, bleibt dieser zulezt doch dabei: „Deine Reden sind nur Brocken und Schnitzel von Reden; aber das ist sowohl schön, als auch viel werth, wenn man im Stande ist, eine ganze Rede gut und schön

vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer andern öffentlichen Gewalt, und diese so zu überreden, dafs man zuletzt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davonträgt, nämlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf mufst du dich legen und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnehmest, wenn du dich wie jetzt immer mit Possen und leerem Geschwätz abgiebst." — Ganz wie im Gorgias Kallikles, so räth auch hier Hippias dem Sokrates, von der Philosophie zu lassen und sich der vortheilhaftern Rhetorik und was damit zusammenhängt zu widmen, nicht ohne leise Anspielung auf die künftige Anklage seiner Feinde, der er aus Unkenntnifs der gewöhnlichen rhetorischen Mittel erlegen; woraus denn deutlich hervorgeht, dafs unser Gespräch kein Jugendwerk ist, sondern nach dem Tode des Sokrates verfafst sein mufs. Aehnlich wie im Gorgias erwiedert auch hier Sokrates: „Folge ich euch und sage dasselbe wie ihr, so habe ich von einem Menschen, der mir gar nahe verwandt ist und mit mir zusammenwohnt, Züchtigung zu erwarten und Uebles zu hören. Denn er fragt mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon, was man Schönes lernen und treiben soll, zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, dafs ich gar nicht einmal weifs, was dieses Schöne ist. Wie willst du, spricht er, wissen, ob Jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weifst? Und wenn es so um dich selbst steht, meinst du, dafs es für dich besser sei zu leben als todt zu sein? So also geht es mir: von euch werde ich gescholten und geschimpft, und von jenem auch. Aber ich werde wohl eben alles dies ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schrecklich, wenn es mir nur nützte. Und ich glaube allerdings von euer beider Umgang Nutzen zu haben. Denn was das Sprichwort sagt, dafs das Schöne schwer ist, das glaube ich jetzt zu verstehen." — Offenbar meint Sokrates: Nicht was die Welt und mit ihr die Sophisten schön nennen, Macht, Reichthum, Genufs, ist das Schöne, sondern das Schöne ist die Harmonie unseres Wissens und Handelns, das Thun dessen, was unser besseres Bewufstsein, die Gottesstimme in uns, die mit unserm wahren Wesen ver-

wandt ist, schön nennt, oder, wie es im Gorgias heifst: „Lieber will ich, dafs meine Lyra verstimmt sein möge und die Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen, als dafs ich allein mit mir nicht zusammenstimmen sollte, sondern mir selbst widersprechen müfste.“ Wie schwer das ist, hat ihn eben auch die Unterredung mit dem vielweisen Hippias gelehrt, der Alles kennt, nur nicht die Schönheit. Das Schöne ist schwer, ist demnach nicht, wie Steinhart meint, ein Eingeständnifs, das Sokrates von seiner Unwissenheit über das Wesen des Schönen vor seinem Gewissen macht und also dem jungen, noch in glühender Begeisterung nach Klarheit ringenden Platon aus dem Herzen gesprochen; es ist nicht, wie es Steinhart zu nehmen scheint, schwer zu definiren, sondern schwer zu erkennen und im Reden und Handeln darzustellen.

Die Richtung, die hier auf sokratische Weise mehr in ihrer Lächerlichkeit aufgezeigt wird, wird im Staate (V, 475 fg.), nachdem im Philebos das Wesen des Schönen entwickelt worden ist, mit wissenschaftlichem Ernste als Irrthum erwiesen. Solche Dilettanten der Wissenschaft und Kunst, die nur das Schickliche, Nützliche und Angenehme vor Augen haben, nennt Platon im Staate die Schaulustigen und Hörbegierigen, nicht ohne Beziehung auf den hier aufgestellten Unterschied zwischen der gemeinen Sinnenlust und der bessern und nützlichen durch Augen und Ohren, und stellt sie den Weisheitsliebenden entgegen. „Die Schaulustigen, sagt er, scheinen mir insgesammt solche zu sein, denen es Freude macht etwas zu erfahren, und die Hörbegierigen haben zu den Reden und dem Verkehr mit den Philosophen gar nicht Lust, sondern laufen, als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten alle Chöre zu hören, auf den Dionysien umher. Die Weisheitsliebenden aber sind schaulustig nach der Wahrheit, und sie heifsen mit Recht Philosophen. Jene lieben die schönen Töne und Farben und Gestalten, die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch, wenn ihn Jemand zur Erkenntnifs derselben führen will, ihm zu folgen vermag, der träumt nur; wer aber im Gegentheil die Schönheit selbst für Etwas hält und sie selbst wie

das an ihr Theilhabende wahrnehmen kann, und weder das Theilhabende für sie selbst, noch sie selbst für das Theilhabende hält, der lebt wachend; denn dessen Gedanken allein sind Einsicht, des Andern aber Meinung.“ — Wenn im Gorgias nachgewiesen worden, daſs die gemeine Rhetorik und Politik, und im Ion, daſs die Poesie nicht die echte Lebenskunst geben kann, so wird im Hippias gezeigt, daſs auch nicht die sogenannten schönen und löblichen Fertigkeiten und Kenntnisse uns das wahrhaft Schöne und Gute verschaffen. Hier wird es zuerst deutlich ausgesprochen, daſs die schönen und guten Dinge das Schöne und Gute selbst nicht sind, und hierin liegt unverkennbar die Hindeutung auf die wahre Philosophie, die nicht von den schönen und guten Dingen, sondern von der Idee des Schönen und Guten selbst ausgeht. Nur eine vorgefaſste Meinung kann die beabsichtigte Beziehung dieser Gespräche zu denen der zweiten Reihe, worin uns in der Ideenlehre diese wahre Philosophie gegeben wird, verkennen. Darum dürfen wir weder mit Ast den Hippias dem Platon ganz absprechen, noch mit Schleiermacher an seiner Echtheit zweifeln, noch endlich mit Steinhart ihn für eine unvollkommene Jugendarbeit ansehen, worin sich Platon den Begriff des Schönen klar zu machen versucht habe.

Daſs die Haltung des Gespräches von Platon nach 427 angenommen wird, beweist die Stelle (S. 282), wo es heiſst, daſs der Sophist Gorgias nach Athen als Gesandter gekommen sei. Nach Athenäos konnte der Peloponnesier Hippias zu keiner andern Zeit seit Anfang des Krieges sich in Athen aufhalten, als nach dem Stillstande unter Isarchos, 423. Wir dürfen aus der Bemerkung des Hippias (S. 281), daſs ihn seine Vaterstadt in den meisten wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedämon geschickt habe, vermuthen, daſs dies wegen der zwischen den Eleern und Lepreaten ausgebrochenen Streitigkeiten, in den Jahren 422 und 421, wovon Thukydides erzählt (V, 31), geschehen sei, so daſs wir die Anwesenheit des Hippias in Athen etwa in das Jahr 420 setzen können.

### c. Kratylos.

Den Herakleiteern war bei dem ewigen Wechsel des Erkennenden und Erkennbaren alle Einheit abhanden gekommen;

daher war ihnen das Wort auch nicht der Ausdruck eines Begriffes, sondern das Bild des wechselnden Gegenstandes selbst. Sie wiesen durch abenteuerliche Etymologien und sophistische Deutungen nach, daſs die Sprache in allen ihren Theilen die Darstellung der allgemeinen Bewegung aller Dinge sei, und daraus zeigten sie die Richtigkeit ihrer Theorie, indem sie schlossen, daſs, da die Worte die natürlichen Bilder der Dinge sind, die Dinge sein müſsten wie ihre Bilder. Sie sahen in der Sprache den einzigen Weg zu einer Erkenntniſs der Dinge zu gelangen, da diese in der Wirklichkeit wegen ihres beständigen Flusses nie festzuhalten sind und nur durch das Wort gleichsam fixirt wie im Bilde betrachtet werden können. Die Widerlegung dieser Theorie muſste vorzüglich davon ausgehen, das richtige Verhältniſs der Sprache zu den Gegenständen und dem Denken zu ermitteln, und das geschieht im Kratylos in einer anmuthigen Mischung von Scherz und Ernst. Kratylos hatte behauptet, jedes Wort sei eine von Natur den Gegenständen zukommende Benennung, indeſs Hermogenes die Sprache für eine Sache des Uebereinkommens erklärt. Sokrates, aufgefordert zu entscheiden, welche Meinung die wahre sei, geht von der Widerlegung des protagoreischen Satzes aus, daſs der Mensch das Maſs aller Dinge sei, und das des Euthydemos, daſs Alles für Alle in gleicher Weise und fortwährend sei. „Denn, sagt er, wenn Protagoras wahr redete, daſs für Jeden die Dinge so beschaffen sind, wie sie ihm erscheinen, dann wären nicht Einige verständig, Andere unverständig, und gälte der Satz des Euthydemos, dann wären nicht Einige gut, Andere schlecht, sondern es beständen für Alle in gleicher Weise und fortwährend Tugend und Laster“ (Krat. S. 386). — Ohne objective Wahrheit giebt es keine Erkenntniſs und ohne Erkenntniſs keine Tugend. Giebt es aber eine Erkenntniſs und eine Tugend, so müssen offenbar die Dinge ein bestimmtes, ihnen selbst eigenthümliches Wesen haben, nicht in Bezug auf uns und durch uns, durch unsere Vorstellungen hin- und hergezogen, sondern so, daſs sie für sich selbst dem ihnen von Natur gewordenen Wesen nach bestehen. Wie die Dinge, so sind auch die auf sie bezüglichen Handlungen eine Art des Seienden und werden ihrem Wesen, nicht unserer Meinung nach, vollführt, und darum ist auch

das Sprechen als eine Handlung eine dem Wesen unseres Geistes nach vollführte Thätigkeit. Der Sprachbildner oder Gesetzgeber (ὀνοματουργός oder νομοθέτης) bildet die Worte nach dem Urbilde (εἶδος) schauend aus innerer Nothwendigkeit und schafft damit das Werkzeug unseres Denkens; der Dialektiker, die Urbilder kennend, bedient sich der Worte mit seines Zweckes bewufster Freiheit. Ist demnach das Wort ein Symbol des Seienden, der Ausdruck eines Begriffes, nicht das Abbild des immer im Werden begriffenen Dinges, so läfst sich aus dem Wesen des Dinges das Wort, aber nicht aus dem Worte das Wesen des Dinges erklären, wie es die Herakleiteer thun. Und nach ihrer Art deutet Sokrates selbst eine Menge von Namen der Götter, Menschen, Dinge und Eigenschaften, überall in der Bewegung das Gute, in der Hemmung des Flusses das Böse findend. Bietet sich keine passende Etymologie, so hilft man sich, lehrt er, durch Weglassung oder Hinzufügung von einzelnen Buchstaben, oder erklärt, das Wort komme aus einer fremden Sprache. Zuletzt gesteht er, dafs diese ganze Art von Weisheit ihm, er weifs selbst nicht woher, plötzlich zugefallen sei. „Den Grund, sagt er, suche ich darin, dafs sie mir vorzüglich durch den Prospaltier Euthyphron gekommen scheint. Denn von früh an war ich viel mit ihm zusammen und lieh ihm mein Ohr. Der Gottbegeisterte mag aber wohl mit seiner dämonischen Weisheit nicht blos meine Ohren erfüllt, sondern auch meine Seele ergriffen haben. Wir müssen es daher, glaube ich, so machen: für heute sie benutzen, morgen aber uns feierlich von ihr lossagen und uns reinigen lassen, nachdem wir ermittelt, wer aus der Zahl der Priester oder Sophisten eine solche Reinigung vorzunehmen geschickt ist." — Ist demnach die Sprache als eine aus dem Wesen des Geistes hervorgehende Thätigkeit theils ein Product der Nothwendigkeit, theils der Freiheit, so macht sich auf der andern Seite auch die Nachahmung geltend, doch nicht so, wie in der Musik und Malerei, die durch Töne und Farben die äufsere Erscheinung darstellen, sondern durch das schon in den Buchstaben liegende geistige Element. Manche Wörterclassen, wie die Zahlwörter, können weder durch Nachahmung der Natur, noch durch Abbildung eines Urbildes, sondern nur durch Ueber-

einkommen entstanden sein, und da endlich theils der Irrthum und die Verwechselung, die sich der erste Sprachbildner zu Schuldeu kommen liefs, theils überhaupt die Mangelhaftigkeit der Nachbildung, die nie das Original ganz wiedergeben kann, das Wort seinem Gegenstande nicht in allen seinen Bestandtheilen ähnlich wiedergab, auch der Zufall oft in verschiedenen Dialekten den einen Buchstaben mit dem andern vertauschte, so hat das Wort oft auch seine Geltung durch Gewohnheit. Man kann also schon deshalb nicht aus dem Worte mit Sicherheit den Gegenstand erkennen. Wenn ferner die Herakleiteer durch Deutungen nachweisen, dafs in den Worten Alles im Fortschreiten, in der Bewegung, im Dahinströmen bezeichnet sei, so können die Eleaten durch dieselben Mittel ihr entgegengesetztes System, dafs Alles im Stillstand und in der Ruhe sei, aus den Wörtern herausdeuteln. Auch davon werden Proben gegeben. Endlich, ist das Wort das Bild des Dinges, so mufs der Sprachbildner das Ding erst gekannt haben, ehe er das Wort schuf. Durch welche Benennungen hatte er aber die Gegenstände kennen gelernt, wenn die ursprünglichen Benennungen noch nicht bestanden, und er doch auf keine andere Weise einen Gegenstand kennen lernen konnte, als indem er die Beschaffenheit seiner Benennung kennen lernte? Sollte etwa die Sprache ein göttliches Geschenk sein, so wäre der Gott mit sich selbst in Zwiespalt gerathen, da die Benennungen selbst mit einander in Widerspruch sind, indem sie ebenso gut auf das System des Herakleitos von der ewigen Bewegung, als auf das der Eleaten von dem ewigen Stillstand führen. Wollen wir daher die wahre Beschaffenheit der Dinge erkennen, so müssen wir etwas Anderes suchen als das Wort. Dieses Andere finden wir, wenn wir die Gegenstände nicht aus ihrer Benennung, sondern aus ihrem Wesen kennen lernen. Wie dies geschehen müsse, das deutet Sokrates hier nur an. Es giebt, sagt er, aufser den Dingen, die wir bald schön, bald häfslich, bald gut, bald schlecht nennen, ein Schönes, ein Gutes und ein Jegliches der Art an sich, das nicht wie die schönen und guten Dinge sich im Flusse befindet, sondern immer so beschaffen ist, wie es wirklich ist. Die Dinge, die im ewigen Wechsel sind, können wir nicht erkennen, da sie in jedem Augenblicke andere werden, selbst

die Erkenntniſs, wenn sie diesem Wechsel unterworfen wäre, hörte auf Erkenntniſs zu sein. Erkenntniſs und das Organ derselben, die Sprache, ist nur möglich, wenn sowohl das Erkennende, der menschliche Geist, als auch das Erkanntwerdende, der Begriff des Schönen, Guten und Jegliches was da ist, über allem Wechsel erhaben ist; wenn nicht Alles, wie Sokrates scherzend die Untersuchung schlieſst, nach der Ansicht der Herakleiteer gleich Töpfergeschirr ausläuft und die Dinge wie die mit Schleimerguſs behafteten Menschen beschaffen sind und alle Gegenstände solchen Flüssen und Ergüssen unterliegen.

Hieraus ist deutlich, daſs das Resultat der Untersuchung das ist: Diejenigen irren, die das Wesen des Dinges aus dem Worte erkennen wollen; die Sprache ist nicht die Quelle der Erkenntniſs, sondern einerseits das Product, andererseits das Organ derselben. — Nachdem im Ion und Hippias nachgewiesen worden ist, wie wir die wahre Erkenntniſs des Guten und Schönen nicht aus dem Materiellen der verschiedenen Künste und Wissenschaften schöpfen können, so wird hier und im Euthydemos gezeigt, daſs auch die bloſse Form des Sprechens und Denkens uns das Wesen der Dinge nicht erschlieſst. Darum ist auch nicht die Haupttendenz des Kratylos, uns eine Philosophie der Sprache zu geben, ebenso wenig wie der Ion eine Theorie der Dichtkunst und der Hippias eine Aesthetik giebt, wenn auch die Untersuchung, wie natürlich, sich gröſstentheils darum bewegt, den Ursprung der Sprache und ihr Verhältniſs zu den Dingen und zu unserm Denken zu ermitteln. Und so enthält unser Gespräch freilich ein reiches Material zu einer Philosophie der Sprache, wie der Ion und Hippias zu einer wissenschaftlichen Poetik und Aesthetik, aber nicht die Philosophie der Sprache selbst. Platon war es, wie aus dem Anfange und dem Schlusse des Gespräches deutlich hervorgeht, vorzüglich darum zu thun, nachzuweisen, daſs aus dem einseitigen Princip des Herakleitos von dem ewigen Flusse der Dinge das Wesen derselben nicht erkannt werden könne, sondern daſs die Wahrheit aus einem höhern Principe müsse gefunden werden. Daſs dieses höhere Princip die Ideen seien, spricht er deutlich genug aus, wenn er den Sokrates sagen

läſst, daſs ihm oft träume, es gebe ein Schönes und Gutes und ein Jegliches der Art an sich, das immer dasselbe ist und sich nicht verändert und bewegt, da es in nichts aus seinem Begriffe heraustritt (S. 439). Die Erkenntniſs selbst dürfe sich ebenfalls nicht fortwährend verändern, wenn sie nicht durch beständiges Uebergehen aufhören sollte Erkenntniſs zu sein. Ist aber fortwährend das Erkennende, ist das Erkanntwerdende, ist das Schöne, ist das Gute, ist ein Jegliches von dem, was da ist, so sind sie auch nicht einem Fortströmenden und sich Bewegenden ähnlich, und es dürfte also nicht von besonderer Einsicht zeugen, sich und die Ausbildung seines Geistes den Benennungen anzuvertrauen, indem man ihnen und die sie aufstellen Glauben beimiſst (S. 440). — Daraus aber, daſs Platon hier die Ideen als die wahre Quelle der Erkenntniſs nur andeutet, nicht aber zeigt, wie von ihnen die Erkenntniſs abhängt, dürfen wir nicht mit Steinhart schlieſsen, daſs, als Platon den Kratylos schrieb, die Ideenlehre erst in seinem Geiste Gestalt gewonnen hätte, ihm aber noch nicht vollständig zur Klarheit gediehen wäre. Wenn Platon auch den Sokrates sagen läſst, daſs ihm von den Ideen erst träume, so träumt deshalb nicht Platon selbst. Platon stellt uns den Sokrates nicht von vornherein als den vollendeten, sondern als den werdenden Philosophen hin. Aus dem Phädon und dem Parmenides erkennen wir, daſs Platon annimmt, die Ideenlehre habe schon früh in Sokrates Geiste Gestalt gewonnen. Im Phädon läſst er Sokrates selbst seinen Entwickelungsgang schildern: um die Ursache der Dinge zu erkennen, habe er sich erst zur ionischen Naturphilosophie, dann zur Vernunftlehre des Anaxagoras gewendet; von beiden unbefriedigt, habe er es dann aufgegeben, die Dinge zu betrachten, sondern habe zu den Ideen seine Zuflucht genommen, um in diesen das Wesen der Dinge zu erkennen (Phäd. S. 99). Im Parmenides hatte er schüchtern dem alten Meister seine Ansicht geäuſsert; dieser hatte ihn auf die Schwierigkeiten, die die Annahme der Ideen hat, aufmerksam gemacht, ihn jedoch aufgemuntert, durch unaufhörliches Forschen und Nachdenken mit Hülfe der Dialektik seine Annahme fester zu begründen. Sokrates, diesen Rath befolgend, trägt daher lange seine Lehre mit sich herum, ehe er sie Andern mittheilt, und prüft

sie, ob sie sich auch bewähre, an der Weisheit der andern Philosophen und Sophisten. Ueberall läſst daher Platon in der ersten Reihe des Cyclus, wo Sokrates die sophistische Weisheit widerlegt, die Ideenlehre bald mehr, bald minder deutlich durchschimmern als diejenige Philosophie, die die Zweifel und Widersprüche wohl zu lösen vermöchte, wenn sie selbst erst fest begründet wäre. Darum spricht auch Sokrates in diesen Gesprächen von den Ideen immer nur so, daſs er ihre Existenz nicht geradezu behauptet, sondern blos vorläufig annimmt, so wie er auch hier sagt, daſs ihm oft träume, es gebe ein Schönes, Gutes u. s. w. an sich, womit er nichts Anderes sagen will, als: ich bilde mir ein, ich nehme an, es gebe eine Idee des Schönen, Guten. „Denn auf welche Weise, sagt er bescheiden, man das Vorhandene kennen lernen oder auffinden müsse, das einzusehen, übersteigt vielleicht meine und deine Kräfte“ (Krat. S. 439). Ganz ähnlich erzählt er im Phädon (S. 100), daſs er, nachdem er vergeblich nach der Ursache der Dinge gesucht, zuletzt, wenn Jemand gesagt habe, daſs Etwas schön sei, sich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig blos daran gehalten habe, daſs nichts Anderes es schön mache, als jenes Schönen Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme. Im Philebos hingegen, wo die Ideenlehre in Sokrates schon die Reife gewonnen hat, daſs er sie auch Andern mittheilt, sagt er daher, er habe schon lange Reden im Traume oder auch wachend gehört, daſs weder Lust, noch Einsicht das Gute sei, sondern ein Drittes, von ihnen Verschiedenes und Besseres. Auf diesem Unterschiede, den Platon in der Entwicklung des Sokrates annimmt, beruht denn auch der Schein, als seien die Gespräche unserer ersten Reihe Producte der frühern Entwicklungszeit Platons selbst. Zugleich wird hieraus auch das richtige Verhältniſs zwischen dem Kratylos und Theätet, welche beide Gespräche, wie auch andere Kritiker richtig erkannt haben, in einer nähern Beziehung zu einander stehen, deutlich. Steinhart macht den Kratylos zu einem unmittelbaren Vorläufer des Theätet, von der Ansicht ausgehend, Platon habe in unserm Dialoge allen Anhängern einseitiger Theorien über die Entstehung und Bedeutung der Sprache und über ihr Verhältniſs zu den Gegen-

ständen selbst, wie zu den Vorstellungen und Begriffen eine Ansicht entgegensetzen wollen, in welcher er die Einseitigkeit jener verschiedenen Theorien vermied, ihr Wahres aber beibehielt, indem er einerseits in und über dem sinnlichen und nachbildenden Elemente der Sprache auch ihr geistiges, die Idee ausdrückendes Wesen anerkannte, andererseits aber darthat, dafs Idee und Wort sich nicht immer decken, dafs also die Philosophie bei ihrer dialektischen Entwicklung der Ideen und ihrer Wechselbeziehung sich nicht durch die mitunter falsch gewählten Wortbezeichnungen derselben dürfe fesseln und zu Vorurtheilen verleiten lassen. — Bei dieser zu engen Auffassung des Inhaltes, der nur unmittelbar die Sprache umfafst, mufste daher auch Steinhart der Schlufs des Gespräches als über den nächsten Gegenstand hinausgehend erscheinen, und gerade durch dieses Hinausgehen wird ihm der Kratylos der unmittelbare Vorläufer des Theätet, dessen Aufgabe, das Nichtige der Ansicht des Protagoras von der Wahrheit der subjectiven Vorstellung und Empfindung darzuthun, schon hier mit einer kaum zu verkennenden Klarheit ausgesprochen werde. — In der That stehen beide Gespräche in Beziehung zu einander, doch nicht in unmittelbarer Verbindung. Im Kratylos wird von der Einseitigkeit der Bewegungstheorie der Herakleiteer und, wenn auch versteckter, der Stillstandstheorie der Eleaten ausgegangen, als die in der blofsen Form des Werdens und Seins das Wesen der Dinge suchten, und es wird an der Sprache wie an einem sinnlichen Gegenstande das Irrthümliche dieser Ansicht mehr im Scherze als mit wissenschaftlichem Ernste anschaulich gemacht und darauf hingedeutet, wie nur die Ideen den Dingen und ihren Bezeichnungen den Inhalt geben und damit ihr Wesen bestimmen, ganz so, wie im Ion und Hippias von der Dichtkunst und den andern schönen Künsten gezeigt worden ist, dafs nicht der Inhalt, den diese den Dingen geben, sondern die Ideen des Schönen und Guten ihr Wesen ausmachen. In allen drei Gesprächen wird auf die Ideenlehre hingewiesen. Im Staate, wo wir diese vollständig erhalten, wird uns das richtige Verhältnifs der Poesie und der andern Künste und Wissenschaften zu dem Schönen und Guten auseinander gesetzt, und ganz ebenso lernen wir auch dort das richtige Verhältnifs der Be-

nennungen zu den Gegenständen und zur Erkenntnifs kennen. In jenem Bilde von der Höhle, in welcher die Menschen mit dem Gesichte zur Wand gefesselt sitzen, nehmen sie nur die Schatten der Gegenstände, die hinter ihnen vorübergetragen werden, wahr, und sie bekommen von sich und von einander auch nur die Schatten zu sehen. Wenn sie nun, heifst es weiter, mit einander reden könnten, so würden sie auch das Vorhandene, was sie sehen, zu benennen pflegen und würden auf keine Weise etwas Anderes für das Wahre halten, als die Schatten jener Gegenstände. Aber entfesselt und in die Höhe geführt, würden sie die wahren Menschen, den wahren Himmel und endlich das wahre Feuer, das Allen Licht giebt, die Sonne, das Bild des Guten, als die eigentliche Ursache von dem, was sie dort unten sahen, betrachten. Kein Wunder, wenn dann ein solcher Mensch, von den göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend wieder versetzt, sich übel gebehrdet und gar lächerlich erscheint, wenn er genöthigt wird über die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören, zu streiten und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit niemals gesehen haben. Aber an das Dunkel gewöhnt, wird er doch tausendmal besser als die Dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil er das Schöne, Gerechte und Gute selbst in der Wahrheit gesehen hat (Staat VII, 517, 521).

Ist so die Erkenntnifs nur möglich durch die Anschauung der Ideen, so kann eine Philosophie, wie die des Protagoras, die die Wahrheit nur in die subjective Empfindung setzt, welche die vorüberziehenden Schatten, die der gefesselte Mensch als das einzig Vorhandene beschaut, erregen, zu einer Erkenntnifs des Wesens der Dinge nicht führen, und das wird mit wissenschaftlichem Ernste im Theätet nachgewiesen und gezeigt, wie nach dieser Theorie selbst die Möglichkeit der Sprache wegfällt: „Wenn Alles sich bewegt, so ist jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten habe, man sage nun, es verhalte sich so oder so, gleich richtig oder wird vielmehr gleich richtig, damit wir nicht doch noch dieses ist als beharrlich in unserer Rede darstellen. Ja selbst das So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt, noch auch Nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung, sondern die, welche diesen Satz be-

haupten, müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jetzt giebt es für ihre Voraussetzung keine Worte, es müſste etwa sein das Auf keine Weise; so möchte es ihnen noch am ehesten zusagen, ganz unbestimmt ausgedrückt.“ — Wenn daher am Schlusse unseres Gespräches Sokrates und Kratylos einander gegenseitig auffordern, die Sache weiter zu erwägen, so liegt gewiſs hierin die Andeutung, daſs hier der Gegenstand der Untersuchung noch nicht erledigt ist. Dies kann aber nicht auf die Untersuchung über den Ursprung der Sprache gehen, weil Platon nicht mehr darauf zurückkommt, sondern das bezieht sich offenbar auf das Hauptthema des Gespräches, daſs das Wesen der Dinge aus der Theorie des Herakleitos nicht erkannt werden könne. Kratylos nun, indem er es wohl verspricht, die Sache weiter zu erwägen und dann dem Sokrates das Resultat seiner Forschungen mitzutheilen, fügt jedoch gleich hinzu: „Sei jedoch überzeugt, daſs ich bis jetzt die Sache nicht unberücksichtigt gelassen habe, aber, indem ich es erwäge und mir viel zu schaffen mache, stellt sich mir bei weitem mehr jenes, was Herakleitos lehrt, als wahr heraus“ — wodurch Platon ohne Zweifel hat andeuten wollen, daſs Kratylos immer ein treuer Anhänger des Herakleitos geblieben ist. Wenn nun aber auch Kratylos den Sokrates auffordert, die Sache noch weiter zu erwägen: *ἀλλὰ καὶ σὺ πειρῶ ἔτι ἐννοεῖν ταῦτα ἤδη*, so kann dies eben nur auf die Annahme der Ideen, die dem herakleitischen Wechsel nicht unterworfen sind, gehen. Daſs es ein Schönes, Gutes und ein Jegliches an sich gebe, das immer so bleibt, wie es ist, hatte Sokrates nur hypothetisch hingestellt; eine gründliche Widerlegung der Theorie des Herakleitos ist aber nur dann erst möglich, wenn die Existenz der Ideen feststeht. Kratylos kann also mit seiner Aufforderung nichts Anderes meinen, als: „Sieh auch du zu, ob deine Annahme von Ideen, die dem Wechsel nicht unterworfen sind, auch wirklich Stich halte, sonst wirst du auch wohl genöthigt sein, dem Herakleitos beizustimmen.“ Wird nun im Theätet das Nichtige der Ansicht des Herakleitos und seines Anhängers Protagoras von einem höhern Gesichtspunke aus nachgewiesen, so können wir wohl mit Steinhart in jener Aufforderung eine versteckte Hinweisung Platons auf den Theä-

tet finden, aber daraus folgt auch deutlich, daſs beide Gespräche nicht unmittelbare Nachbarn sind, sondern daſs der Weg vom Kratylos zum Theätet durch die Ideenlehre führt. Und das hat Platon auch dadurch zu erkennen gegeben, daſs, während er die Haltung des Theätet in die Zeit des sokratischen Processes verlegt, das Gespräch Kratylos wohl über zwanzig Jahre früher spielt. Denn ganz richtig bemerkt Steinhart, daſs der Kratylos einige Zeit nach 424 zu setzen sei. „Erst 424 nämlich fiel Hipponikos, des Kallias und Hermogenes Vater, bei Delion. Aus der Erwähnung der Armuth des Hermogenes scheint hervorzugehen, daſs sein Vater damals schon todt gewesen sei, da es nicht anzunehmen ist, daſs der Vater ihn einer an Dürftigkeit grenzenden Armuth wird Preis gegeben haben. Zu jener Zeit stimmt auch die Einführung des Sokrates als eines noch nicht im Greisenalter stehenden, und des Kratylos, dessen Unterricht Platon schon, ehe er zu Sokrates kam, soll genossen haben, als eines noch ziemlich jungen Mannes, so wie die Art, wie von Protagoras und Prodikos als noch lebenden und häufig in Athen lehrenden Männern gesprochen und der Verkehr des Kallias mit denselben als ein ganz in ähnlicher Weise wie im Protagoras fortbestehender bezeichnet wird.“—Wir dürfen daher die Haltung des Gespräches als ungefähr gleichzeitig mit der des Ion und Hippias I annehmen und etwa in das Jahr 420 setzen, woraus jedoch noch keineswegs folgt, daſs der Kratylos auch gleichzeitig mit diesen Gesprächen geschrieben sei. Wir stimmen vielmehr den neuesten Kritikern bei, daſs der Kratylos eine weit spätere Schrift Platons sei, und daſs seine Abfassungszeit ungefähr mit der des Theätet, Sophistes und Politikos zusammenfalle. Bei aller Aehnlichkeit der Tendenz mit den andern Gesprächen der ersten Reihe ist doch wiederum der Kratylos in mancher Beziehung von ihnen verschieden und nähert sich mehr den genannten Gesprächen der dritten Reihe. Das Zurücktreten des mimisch-dramatischen Elements hat er zwar mit dem Ion und Hippias gemein; doch ist die Art des Scherzes, wie ihn Sokrates hier mit den ungeheuerlichen Etymologien treibt, eine ganz andere, wie in diesen und den andern Gesprächen der ersten Reihe, indem der Spott weniger die Personen, als das System selbst, dem sie huldigen, trifft.

Anklänge an solche etymologische Kunststücke finden sich auch im Politikos (S. 282 und 292), und die komischen Wortbildungen im Sophistes und Politikos verrathen eine ähnliche spottende Tendenz. Schon die Wahl der Personen machte diese Art des Spottes nothwendig. Hermogenes und Kratylos sind nicht Sophisten, sondern, wie Steinhart richtig bemerkt, zwei dem Sokrates herzlich ergebene, nach Wahrheit strebende Männer. „Beide, besonders Kratylos, sind in so milder und anerkennender Weise geschildert, so fern von aller Beimischung sittlich verwerflicher oder sonst störender Züge gehalten, daſs Platon, wenn Kratylos wirklich einmal auf kurze Zeit sein Lehrer war, durch eine solche Schilderung desselben wahrlich nicht gegen die Pflicht der Dankbarkeit verstieſs." Ganz ähnlich erscheint auch im Theätet Theodoros, der, wie Kratylos und nach Diogenes (III, 6) auch Hermogenes, ebenfalls Platons Lehrer gewesen sein soll. Des frommen Euthyphron geschieht hier vorläufig Erwähnung als des wissenschaftlichen Theologen, der die Dogmen seiner Glaubenslehre mit Hülfe herakleiteischer Etymologien begründet, und von dem uns später im gleichnamigen Gespräche eine Probe seiner orthodoxen Sittenlehre gegeben wird. Ganz besonders aber zeigt der Kratylos seine Aehnlichkeit mit dem Theätet, Sophistes und Politikos durch das Zurücktreten des Ethischen gegen das Dialektische. Darum eben glauben wir, daſs alle diese Gespräche, wiewohl nicht einer Reihe, doch einer Zeit angehören. Dafür spricht auch die Anordnung des Aristophanes von Byzanz, und hieraus erklärt sich, daſs, während Socher und Stallbaum seine Abfassung in die frühere Lebenszeit Platons noch vor dem Tode des Sokrates setzen, Ast, Hermann und Steinhart ihn mit den andern dialektischen Gesprächen, jeder jedoch in anderer Ordnung, in Verbindung bringen und um die Zeit des Aufenthaltes Platons in Megara entstehen lassen.

### *d.* Euthydemos.

Eine ähnliche Tendenz wie der Kratylos verfolgt der Euthydemos, weshalb wir ihn auf den Kratylos folgen lassen. Dem scheint jedoch die Zeit entgegenzustehen, in die Platon das Gespräch verlegt. Sokrates nämlich tritt, wie es

scheint, in demselben als Greis auf, wenigstens nennt er sich selbst mehrmals einen Alten; daher hat denn auch Steinhart angenommen, das um das Jahr 402 verfafste Gespräch sei nicht viel früher gehalten worden, wie das aus der Einführung des Sokrates als eines Greises und aus der Erwähnung des Protagoras als eines nicht mehr Lebenden hervorgehe. — Wäre dieses Gespräch wirklich in diese späte Zeit zu setzen, so gehörte es der ersten Reihe unseres Cyclus gar nicht an. Wir wollen jedoch die Gründe, die man für die spätere Zeit angiebt, näher prüfen. Die erste Stelle, worin sich Sokrates als Greis bezeichnet, ist S. 272. Sokrates erzählt dem Kriton von der grofsen Weisheit der beiden Brüder Euthydemos und Dionysodoros. „Ich bin auch Willens, fügt er hinzu, mich den Männern in die Lehre zu geben, denn sie versprechen, dafs sie in kurzer Zeit auch jeden Andern hierin auslehren wollen.“ — Hierauf sagt Kriton: „Wie? Sokrates, fürchtest du nicht deine Jahre, ob du nicht schon zu alt bist? (*οὐ φοβῇ τὴν ἡλικίαν μὴ ἤδη πρεσβύτερος ᾖς;*).“ — „Nichts weniger, antwortet Sokrates; denn ich habe genug, worauf ich mich berufen und verlassen kann, um mich nicht zu fürchten. Denn diese beiden selbst haben erst so zu sagen als alte Leute den Anfang in dieser Kunst gemacht; vorm Jahre oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise (*τὼ γὰρ τούτω, ὡς ἔπος εἰπεῖν, γέροντε ὄντε ἠρξάσθην ταύτης τῆς σοφίας, ἧς ἔγωγε ἐπιθυμῶ, τῆς ἐριστικῆς· πέρυσι δὲ ἢ προπέρυσι οὐδέπω ἤστην σοφώ*). Nur vor dem Einen ist mir bange, dafs ich den Männern nicht etwa selbst Spott zuziehe, wie dem Lyraspieler Konnos, der mir noch jetzt Unterricht im Lyraspielen giebt (*ὃς ἐμὲ διδάσκει ἔτι καὶ νῦν κιθαρίζειν*). Denn die Knaben, die mit mir zur Schule gehen, lachen immer über mich und nennen den Konnos den Altenmannslehrer (*γεροντοδιδάσκαλον*), u. s. w.“ Noch einmal erwähnt Sokrates des Konnos in unserm Gespräche (S. 295): „Ich dachte an Konnos, wie der mir auch jedesmal böse ist, wenn ich ihm nicht folge, und sich dann weniger Mühe mit mir giebt, weil er mich für ungelehrig hält.“ — Es steht hiernach fest, dafs, als das Gespräch gehalten wurde, Sokrates noch des Konnos Schüler war. Nun wird aber Konnos schon von Aristophanes in den Wespen, V. 675, als der früher be-

rühmte, jetzt aber veraltete und verachtete Musiker erwähnt (σὲ μὲν ἡγοῦνται Κόννου ψῆφον), und in den Rittern, V. 534, heifst es von Kratinos, dafs er, der früher so gefeierte, jetzt alt, dem Konnos gleich, mit verwelktem Kranze, vor Durst hinschmachtend, dahinwanke (ἀλλὰ γέρων ὢν ὥσπερ Κοννᾶς περιέρρει, στέφανον μὲν ἔχων αὖον, δίψῃ δ' ἀπολωλώς). Endlich brachte der Komiker Ameipsias gleichzeitig mit des Aristophanes Wolken sein Lustspiel Konnos auf die Bühne, dessen Chor nach Athenäos aus φροντισταῖς, Grüblern, bestand, das also wahrscheinlich schon das Verhältnifs des Sokrates und anderer Weisen zu Konnos voraussetzte. Denn Sokrates selbst erzählt in unserm Gespräche, S. 272, dafs er nicht allein des Konnos Unterricht geniefse, sondern dafs er auch einige Alte überredet habe, mit ihm zum Unterricht zu gehen (ἐγὼ ἐκεῖσε ἄλλους πέπεικα ξυμμαθητάς μοι φοιτᾷν πρεσβύτας). Wenn nun die Aufführung der oben genannten Komödien in die Jahre 424—422 fällt, so mufs in dieser Zeit auch Sokrates des Konnos Schüler gewesen sein. Sollte nun aber Sokrates noch um das Jahr 402 Konnos Unterricht genossen haben, so müfste er länger als 20 Jahre bei ihm in die Schule gegangen sein, und war der Schüler damals 68 Jahre alt, wie alt mufs da erst der Lehrer gewesen sein, der vor 20 Jahren schon als hinfälliger Greis dargestellt wurde? Wir werden also mit gröfserer Wahrscheinlichkeit die Haltung des Gespräches um das Jahr 420 setzen können, in welchem Sokrates 49 Jahre alt war, also sich im reifern Mannesalter befand und sich wohl auch schon ein wenig übertreibend einen Alten (πρεσβύτην) nennen konnte, ganz ähnlich, wie er sich in dem ungefähr gleichzeitigen Gespräche Gorgias (S. 461) dem jüngern Polos und Kallikles gegenüber als den Alten gebehrdet (κτώμεθα ἑταίρους καὶ υἱεῖς, ἵνα, ἐπειδὰν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γιγνόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις). Daraus, dafs die Knaben den Konnos einen γεροντοδιδάσκαλον nennen, folgt noch gar nicht, dafs Sokrates wirklich ein alter Mann (γέρων) gewesen sein müsse; die Kinder nennen eben Jeden alt, der nicht mehr jung ist. Wenn daher Kriton zum Sokrates sagt, er sei schon zu alt (πρεσβύτερος), um noch die Weisheit zu lernen, so heifst das nichts Anderes, als: er sei

schon der Schule entwachsen; weshalb er nicht gerade wirklich ein Greis zu sein braucht. — Aber, meint Steinhart, Euthydemos und Dionysodoros waren selbst schon Greise, und im Gegensatz zu diesen geckenhaften Greisen, die alle Weisheit zu besitzen glaubten, zeigt sich Sokrates als der bescheidene Greis, der ihnen zeigen will, daſs man nie ausgelernt habe, daſs auch ein Greis noch lernen könne. — Daſs es diesen Kunstfechtern um die Weisheit selbst eigentlich gar nicht, sondern blos um ihren Geldvortheil zu thun gewesen sei, das ist jedem Leser gewiſs klar. Solche durch sein Beispiel bekehren zu wollen, hätte sich Sokrates umsonst bemüht; deshalb brauchte er nicht die Würde seines Alters aufs Spiel zu setzen. Und übrigens waren diese beiden Sophisten gar nicht einmal Greise, sondern wie Sokrates Männer in den besten Jahren. „Sie haben erst, sagt Sokrates, so zu sagen als Greise (*ὡς ἔπος εἰπεῖν γέροντε ὄντε*) den Anfang in der Streitkunst gemacht; vorm Jahre aber oder vor zwei Jahren waren sie noch gar nicht weise." — Nun waren aber diese Sophisten früher in Athen als Meister der Fechtkunst und nebenbei auch als Lehrer der Rhetorik aufgetreten. „Sie sind, erzählt von ihnen Sokrates, zuerst körperlich ganz vollkommen Meister und zwar in der Art zu fechten, die vor allen andern den Vorzug hat, indem sie vortrefflich verstehen in der Rüstung zu fechten und auch Andere, wer nur bezahlen will, geschickt darin zu machen. Dann aber auch im Kampfe vor Gericht verstehen sie vollkommen selbst den Streit auszufechten und auch Andere zu unterrichten im Reden und auch Reden zu schreiben zum Gebrauch an der Gerichtsstätte. Bis jetzt nämlich waren sie auch hierin Meister, nun aber haben sie ihrer kunstfechterischen Meisterschaft die Krone aufgesetzt. Denn auch im Gespräch zu streiten und zu widerlegen, was jedesmal gesagt wird, gleichviel, ob es falsch oder wahr ist, sind sie Meister geworden" (S. 272). — Wären die beiden Sophisten damals, als das Gespräch vorfiel, Greise gewesen, ungefähr in dem Alter des Sokrates, also tief in den Sechzigen, so waren sie es auch schon vor einem oder zwei Jahren (*πέρυσι ἢ προπέρυσι*), als sie noch die Fechtkunst lehrten; ja, auch jetzt noch geben sie im Fechten Unterricht, wenn sie nur Schüler finden; denn sie selbst sagen

(S. 273): „Das Fechten und Redenlehren ist nicht mehr unser Hauptgeschäft, sondern nur beiläufig betreiben wir es noch (*οὔτοι ἔτι ταῦτα σπουδάζομεν, ἀλλὰ παρέργοις αὐτοῖς χρώμεθα*).“ Wer wird aber glauben, daſs Greise von mehr als 60 Jahren sich als Meister der Fechtkunst und zwar der schwierigsten Art derselben, des Fechtens in der Rüstung, wozu doch gewiſs eine groſse Manneskraft nöthig war, producirt haben werden? Sie haben die Streitkunst als alte Männer gelernt, heiſst eben nichts Anderes, als: sie haben sich diese Kunst in ihren reifern Jahren angeeignet, und deutlich giebt es Sokrates zu erkennen, daſs man das *γέροντε ὄντε* nicht wörtlich zu nehmen habe, durch das vorgesetzte *ὡς ἔπος εἰπεῖν*. Erwähnt doch auch schon Sokrates im Kratylos, einem Gespräche, das auch nach Steinharts Meinung einige Zeit nach 424 zu setzen ist, eines sophistischen Satzes des Euthydemos, daſs für Alle Alles zu gleicher Zeit und fortwährend sei; folglich muſs um diese Zeit schon Euthydemos nicht blos Fechtmeister und Lehrer der Beredtsamkeit, sondern auch sophistischer Streitkünstler gewesen sein, da schon der Grundsatz, auf dem seine ganze Kunst beruhte, allgemein bekannt war.

Gegen die Annahme, daſs das Gespräch 402 gehalten worden sei, spricht ferner, daſs von Kritobulos, dem Sohne des Kriton, als von einem heranwachsenden Knaben die Rede ist, den sein Vater zu einem Philosophen in die Schule schicken will (*Κριτόβουλος δ' ἤδη ἡλικίαν ἔχει καὶ δεῖταί τινος ὅστις αὐτὸν ὀνήσει*, S. 307). Demselben Kritobulos begegnen wir aber schon im Gastmahl des Xenophon als einem jungen verheiratheten Manne (2, 3), der sich mit Sokrates in einen komischen Wettstreit um die Schönheit einläſst (5). War Kritobulos 402 noch ein heranwachsender Knabe, wie konnte ihn Xenophon, der gerade um diese Zeit nach Asien ging und erst nach Sokrates Tode wieder nach Griechenland zurückkehrte, vor dieser Zeit an dem Gastmahle des Kallias, dem er selbst beiwohnte, als verheiratheten Mann theilnehmen lassen? In den Memorabilien (I, 3, 8) führt Xenophon eine Unterredung an, die Sokrates mit ihm in Gegenwart des Kritobulos, des Sohnes Kritons, gehabt, und worin er den in den Sohn des Alkibiades verliebten Kritobulos vor den Ge-

fahren solcher Liebe warnt. Wäre 402 Kritobulos noch ein Knabe gewesen, wann sollte dies Gespräch gehalten worden sein? Eine andere Unterredung des Sokrates mit Kritobulos theilt uns Xenophon Mem. II, 6 mit. Im Oekonomikos führt Sokrates mit ihm das Gespräch. Endlich in der Apologie des Platon erscheint Kritobulos mit seinem Vater, Platon und Apollodoros als Bürge für die zu erlegende Geldstrafe von 30 Minen. Kritobulos war also etwa zwei Jahre, nachdem angeblich von ihm in unserm Gespräche als einem heranwachsenden Knaben die Rede gewesen ist, schon in dem Alter, worin er im vollen Besitze der Bürgerrechte für einen Andern eine gerichtliche Bürgschaft leisten konnte. Auch im Phädon finden wir ihn unter den Freunden des Sokrates, die bei seinem Tode gegenwärtig waren, wieder. — Mit Kritobulos soll Kleinias, des Axiochos Sohn, von ziemlich gleichem Alter gewesen sein (S. 272). Aber auch das jugendliche Alter des Kleinias paſst nicht recht zu der Annahme, daſs das Gespräch 402 gehalten sei. Sokrates nennt ihn den leiblichen Vetter des jetztlebenden Alkibiades und Enkel des ältern Alkibiades (*ἔστι δὲ οὗτος Ἀξιόχου μὲν υἱός, τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ παλαιοῦ, αὐτανεψιὸς δὲ τοῦ νῦν ὄντος Ἀλκιβιάδου*, S. 275). Nun war aber 402 Alkibiades fast schon zwei Jahre todt. Auch Ktesippos, der hier als jugendlicher Liebhaber erscheint, war schon im Lysis als solcher aufgeführt worden. Die Abfassung des Lysis aber, als eines der ersten Jugendwerke Platons, setzt Steinhart lange vor 402, und noch früher spielte natürlich das Gespräch selbst. Ktesippos müſste also ziemlich lange ein jugendlicher Liebhaber gewesen sein.

Was aber noch mehr Gewicht hat, als alle diese Gründe, ist, daſs Platon gewiſs nicht den 68jährigen Sokrates und zwar noch bei dessen Lebzeiten im Verkehr mit solchem Sophistengesindel dargestellt haben wird. Der fast übermüthige Spott, den Sokrates vorzugsweise in diesem Gespräche über seine Gegner ausgieſst, die Ironie, womit er sich stellt, als sei es ihm selbst darum zu thun, von jenen Weisen noch zu lernen, ist für einen Mann von einigen vierzig Jahren ganz angemessen; hat doch Sokrates in demselben Alter auf gleiche Weise mit Kallikles, Ion, Hippias seinen Scherz getrieben.

Aber einen 68jährigen Greis dies thun lassen, das konnte Platon wohl nicht für passend halten. Fühlte er doch so schon das Unpassende, das man in dem Benehmen des Sokrates finden könnte, weshalb er auch den Kriton das mifsbilligende Urtheil des Redners anführen läfst, damit sich Sokrates vertheidige. Gewifs hätte es der Redner besonders hervorgehoben, wenn sich Sokrates als Greis lächerlich gemacht hätte. Er sagt aber ganz einfach: „Du würdest dich, Kriton, recht geschämt haben für deinen Freund, so abgeschmackt war er, sich solchen Menschen hingeben zu wollen, denen gar nichts daran liegt, was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen (S. 305).“ Er tadelt den Sokrates nicht etwa, weil er, sich als Greis mit solchen Menschen einläfst, sondern weil er in dem Wahne, etwas Tüchtiges von ihnen zu lernen, sich ihnen hingiebt. Er rügt also an Sokrates ungefähr dasselbe, was schon Kallikles und Hippias an ihm getadelt hatten: Er habe sich lange genug mit der Philosophie abgegeben; er möge sich nun einmal zu dem Praktischen wenden, lieber Rhetorik und Politik treiben, als von solchen Sophisten noch Philosophie lernen wollen. „Denn, meint er, die Philosophie selbst und die Menschen, die sich mit ihr abgeben, sind ganz schlecht und lächerlich.“ — Ein solcher Vorwurf hat einigen Schein, wenn man ihn einem Manne in den besten Jahren macht, der noch seine bisherige Richtung ändern kann; wer aber einem 68jährigen Manne noch zumuthen wollte, Rhetoren zu hören und sich zum Staatsdienste tüchtig zu machen, wäre nicht minder abgeschmackt, als der lernende Greis selbst.

Gegen unsere Annahme, dafs das Gespräch etwa um 420 gehalten worden sei, scheint indefs die Erwähnung, dafs Euthydemos und Dionysodoros zu den Thuriern gezogen und dann von dort geflüchtet seien (S. 271), zu sprechen. Schleiermacher versteht unter dieser Flucht die bekannte Vertreibung der athenischen Partei aus Turioi, Olymp. 91, 4 oder 92, 1 (412 oder 411), welche auch den Lysias nach Athen brachte. Allein treffend bemerkt dagegen Steinhart: „Die an sich schon unbestimmte Angabe, dafs die Sophisten schon seit vielen Jahren aus Thurioi verbannt seien, braucht nicht nothwendig auf die Vertreibung der dortigen Demokra-

ten im Jahre 411 bezogen zu werden, da sie auch als Einzelne aus einem rein persönlichen Grunde verbannt sein konnten.“ — Endlich soll die späte Haltung des Gespräches aus der Erwähnung des Protagoras als eines nicht mehr Lebenden hervorgehen. Protagoras aber starb um 411. Die Stelle, woraus man diesen Schlufs gezogen hat, befindet sich S. 286. Dionysodoros hat behauptet, dafs es kein Widersprechen gebe, weil Niemand spricht, wie etwas nicht ist, sondern Jeder sagt, was über die Sache zu sagen ist. Worauf Sokrates erwiedert: „Ich habe diese Rede schon von gar Vielen gehört und wundere mich immer darüber; denn auch Protagoras und seine Schüler bedienten sich dieses Satzes gar sehr und die noch Aeltern (*καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι*).“ — Ich sehe nicht ein, warum Sokrates nicht auch noch bei Lebzeiten des Protagoras so hätte sprechen können. Der Sinn ist offenbar der: „Du bist nicht der Erste, der dies behauptet; vor dir hat schon Protagoras und vor ihm haben noch Andere diesen Satz aufgestellt.“ Sokrates giebt uns hier die Chronologie des philosophischen Satzes, nicht der Personen. Wäre das Letztere der Fall, so müfste nicht blos Protagoras, sondern auch seine Schüler nicht mehr leben, und da Euthydemos selbst ein Schüler des Protagoras gewesen ist, so könnten wir mit demselben Rechte schliefsen, auch Euthydemos habe nicht mehr gelebt, als er dieses Gespräch mit Sokrates hielt. — Die heitere Anspielung auf des Aristophanes Wolken, die Steinhart in jener Stelle findet, wo Euthydemos dem Sokrates den Vorwurf der Irreligiosität macht, dabei noch einige Unwissenheit mit dem athenischen Cultus verrathend (S. 302), wie an einer andern Stelle, wo des schlechten Gewinnes gedacht wird, den der Vater der Sophistenschüler von der Weisheit seiner Kinder habe (S. 299), pafst besser zu dem Jahre 420, wenige Zeit nach der Aufführung der Wolken, als zu dem Jahre 402.

Steht demnach der Euthydemos den unmittelbar vorhergehenden Gesprächen der Zeit nach nahe, so auch dem Inhalte nach. Wie im Kratylos wird auch hier eine falsche philosophische Richtung in ihrer Unvernunft und Verderblichkeit vorgeführt, die Eristik, jene unechte Dialektik, die

jedes positiven Inhaltes baar, ein bloſses Spiel mit logischen Formeln geworden war. Die beiden entgegengesetzten Systeme des Herakleitos und Parmenides hatten, von ihren Schülern in unvermittelter Einseitigkeit aufgefaſst, zu dem gleichen Resultate geführt: Es ist Alles wahr und es ist Alles falsch; es läſst sich Alles beweisen und widerlegen. Protagoras hatte durch den Satz: Der Mensch ist das Maſs aller Dinge, jede objective Wahrheit aufgehoben; Gorgias durch seine Behauptung: Nichts ist wirklich, und wenn auch Etwas ist, so kann es doch nicht erkannt und mitgetheilt werden, jeder subjectiven Wahrheit ihr Recht abgesprochen. Ihre Schüler Euthydemos und Antisthenes trieben diese Grundsätze auf die Spitze, und in unserm Gespräche wird uns an den beiden Sophisten Euthydemos und Dionysodoros diese geistige Kunstfechterei in ihrer Vollendung meisterhaft dargestellt und mit vernichtendem Spotte gezüchtigt. Diese Eristik war nicht ein harmloses, witziges Spiel, wie die etymologischen Träumereien, die Sokrates im Kratylos mit heiterer Laune verspottet, sondern sie übte den verderblichsten Einfluſs auf die Sittlichkeit aus, indem sie als Waffe betrachtet wurde, gegen die kein Feind etwas vermochte; sie war ein Gorgonenschild, das den Feind in Stein verwandelte, wie auch Sokrates zu Dionysodoros sagt (S. 298): „Ich fürchte, unter deinen Händen könnte ich zum Steine werden.“ — Ganz methodisch verfuhr übrigens das sophistische Brüderpaar bei seinem Unterrichte. Sie begannen ihn damit, daſs sie ihre Schüler sowohl den Gebrauch der Waffen lehrten zum persönlichen Schutze, als auch die Feldherrnkunst zur Vergröſserung und Vertheidigung des Vaterlandes (Xen. Mem. III, 4, 1). Zugleich aber reichten sie ihnen auch in der Beredtsamkeit die geistige Waffe gegen ihre Feinde im Staate; den Ungeschickten aber arbeiteten sie selbst Reden aus. So ausgerüstet muſsten ihre Schüler zu den höchsten Ehren und zur gröſsten Macht im Staate und im Heere gelangen, wenn nicht in Manchen etwa zuweilen ein kleines Bedenken, ob, was sie zu thun im Begriffe wären, auch immer gerecht und gut sei, aufstieg und ihre Thatkraft lähmte. Auch dagegen wuſsten die Weisen Rath, und zum Schutze gegen die innere Stimme des Gewissens erfanden sie ein logisches Rüstzeug, das auch

diesen Feind zum Schweigen brachte. Tugend ist lehrbar; sie ist die Weisheit, die von dem Grundsatz ausgeht: man kann weder Unwahres sprechen, noch Unrichtiges denken, noch unverständig sein, noch endlich in dem fehlen, was man thut (Euthyd. S. 286); denn Alles ist für Alle in gleicher Weise und fortwährend wahr (Krat. S. 386). Wogegen freilich schon früher Sokrates das Bedenken geäufsert hatte, dafs nicht die Einen gut, die Andern schlecht erscheinen könnten, wenn für Alle in gleicher Weise und fortwährend Tugend und Laster bestände. Aber das war ja eben die Kunst dieser Tugendlehrer, zu beweisen, dafs Alles Alles sei, was man nur wolle, Tugend Laster und Laster Tugend, und darin glichen sie dem ägyptischen Sophisten Proteus, den nur ein Menelaos wie Sokrates zwingen konnte, sich in der wahren Gestalt zu zeigen. Denn als sie den Satz aufgestellt hatten, der Mensch wisse Alles zu jeder Zeit und an jedem Orte, fragt sie Sokrates, ob er selbst auch wüfste, dafs rechtschaffene Männer ungerecht seien. — „Du weifst das freilich", erwiedert Euthydemos. — „Wie denn?" — „Dafs die Rechtschaffenen nicht ungerecht sind." — „Das freilich schon lange, aber das frage ich nicht, sondern wo ich das gelernt habe, dafs die Rechtschaffenen ungerecht sind." — „Nirgends", sagt Dionysodoros. — „Also weifs ich doch das nicht!" — „Du verdirbst uns Alles, wirft Euthydemos dem Dionysodoros vor, denn nun wird herauskommen, dafs er nicht weifs, und dafs er zugleich wissend und nicht wissend ist." — Da erröthete Dionysodoros. — „Aber du, sprach Sokrates, wie meinst du, Euthydemos? Dünkt dich, dafs er nicht richtig spreche, dieser Bruder, der Alles weifs?" — Geschwind nahm Dionysodoros das Wort und fragte: „Also bin ich etwa des Euthydemos Bruder? u. s. w. — Die Tugendlehrer mufsten, wenn sie consequent ihren Satz behaupten wollten, auch zugeben, dafs die Rechtschaffenen ungerecht seien; aber sie springen ab aus Furcht, entweder, wenn sie es leugnen, sich zu widersprechen, oder, wenn sie es zugeben, ihre Tugendlehre in ihrem wahren Lichte zu zeigen. — Wenn ferner sie den Satz aufstellen, dafs wir niemals fehlen weder im Handeln, noch im Reden, noch im Denken, und sie Sokrates fragt: „Wenn sich dies so verhält, so sagt doch, als wessen Lehrer seid ihr

hieher gekommen? Denn ihr sagtet doch eben, dafs ihr am besten verständet, jedem Menschen, der nur wollte, Tugend mitzutheilen“ — so weichen sie, den Widerspruch fühlend, mit der ungeschickten Wendung aus: „Bist du so altväterisch, dafs du jetzt wieder vorbringst, was wir vorher sagten? Auch wenn ich vorm Jahre etwas gesagt hätte, würdest du es wieder vorbringen; mit dem aber, was gegenwärtig gesprochen wird, weifst du nichts anzufangen.“ — In dieser Forderung, von ihnen keine Consequenz zu verlangen, liegt das Eingeständnifs, dafs ihre Tugendlehre sich nach den Personen und Umständen richte, und so haben sie selbst das Urtheil über sich selbst gesprochen und Sokrates kann mit Recht am Schlusse der Unterredung sagen, dafs mit diesen Reden nur wenige ihnen ähnliche Menschen recht zufrieden sein, die Andern aber so wenig davon verstehen möchten, dafs sie sich mehr schämen würden, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden.

Im Gegensatz zu diesen falschen Lehrern zeigt Sokrates, der zweimal die Sophistereien der Weisen unterbricht, wie man einen jungen Menschen für die Tugend gewinnen müsse, auch hier wieder die echte Philosophie der unechten in Form und Inhalt entgegensetzend. Der Euthydemos ist das Seitenstück zu dem Protagoras; denn er zeigt uns die faule, wurmstichige Frucht der Sophistik, die wir im Protagoras als üppiges Unkraut emporschiefsen und in den folgenden Gesprächen nach allen Seiten hin fortwuchern gesehen haben. Daneben hat als bescheidenes Pflänzchen die Philosophie Wurzel gefafst; sie hat sich bis jetzt kaum über den Boden erhoben; nun aber, nachdem das Unkraut ausgejätet ist, dürfen wir hoffen, sie bald in ihrer Fülle und Pracht sich entwickeln zu sehen. — „Die Sophisten hängen sich an jedes Wort“, charakterisirt sie treffend der Redner am Schlusse unseres Gespräches. Sie schlagen mit ihren gewaltigen logischen Streichen die Gegner zu Boden, dafs sie von der Rede getroffen sprachlos daliegen. „Aber, rühmt Sokrates die vortreffliche Kunst, das ist eben das Leutselige und Gutmüthige an euern Reden, dafs, wenn ihr nun leugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut u. s. w., und es sei nichts von dem Andern verschieden, ihr dann freilich den Leuten ordentlich den Mund

zunäht, aber nicht blos ihnen, sondern auch euch selbst, und das ist eben das Artige davon und benimmt diesen Reden alles Verhaſste. Das Gröſste aber ist, daſs diese Sache so beschaffen ist und von euch so kunstreich ausgedacht, daſs Jeder sie in kurzer Zeit lernen kann. Wenn ihr mir daher folgen wollt, so werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit sie nicht allzu schnell die Kunst erlernen und euch dann wenig Dank dafür wissen, sondern redet nur hübsch meist unter euch so, und wenn ja vor jemand Anderm, nur vor dem, der euch dafür bezahlt." — Was Sokrates hier mit beiſsender Ironie verspottet, das wird im Staate (VII, 538) von ihm mit mildem Ernste in seiner ganzen Verderblichkeit dargestellt: „Merkst du nicht, wie groſs das jetzige Uebel mit der Dialektik ist, daſs sie nämlich ganz mit Gesetzlosigkeit angefüllt ist? Es giebt bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. Aber es giebt auch andere, diesen entgegengesetzte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unsern Seelen zwar schmeicheln und sie anlocken, aber doch diejenigen, die nur einiger Maſsen tauglich sind, nicht überreden, weil sie jene väterlichen Lehren ehren und ihnen gehorchen. Wenn nun einen Solchen Jemand fragt, was das Schöne ist, und wenn er das antwortet, was er vom Gesetzgeber gehört hat, jener aber ihm das bestreitet und durch öftere und vielfältige Widerlegungen ihn endlich auf den Gedanken bringt, als sei dieses um nichts mehr schön als häſslich; muſs er dann nicht nothwendig diese weniger ehren und ihnen weniger gehorchen? Und wenn er diese nicht mehr für so ehrenwerth hält wie zuvor, aber auch das Wahre nicht findet; kann er sich zu einer andern Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? Also wird er aus einem rechtlichen Manne ein unrechtlicher geworden zu sein scheinen, und dies muſs ganz natürlich denen begegnen, die so an jene Untersuchungen gerathen. Sie verdienen allerdings Nachsicht und Mitleid; damit sie aber dieses Mitleid nicht nöthig haben, so muſs zu solchen Untersuchungen auf die umsichtigste Weise geschritten werden. Vornehmlich dürfen die jungen Leute nicht allzu früh davon kosten. Denn wenn die Knäblein zuerst solche Reden

kosten, gehen sie damit um, als wenn es Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend, der sie widerlegt, wieder Andere widerlegen und ihre Freude daran haben, wie die Hündlein Alle, die ihnen nahekommen, bei der Rede zu zerren und zu zupfen. Wenn sie nun Viele widerlegt haben und von Vielen widerlegt worden sind, so gerathen sie gar leicht dahin, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und Alles, was die Philosophie betrifft, bei den Uebrigen in schlechten Ruf. Wer aber schon älter ist, wird an solcher Thorheit keinen Theil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den, der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre.“— Darin eben lag das Verderbliche dieser falschen Dialektik, daſs sie die Jugend in ihrem Glauben an das Schöne und Gute wankend machte und durch den Schein des Geistreichen selbst ältere Personen zur Nachahmung reizte, die, wie es im Sophistes (S. 251) heiſst, dergleichen mit Eifer betreiben und vermöge der Dürftigkeit ihrer geistigen Ausbildung über so etwas sich verwundern, ja daran sogar eine hochweise Entdeckung gemacht zu haben vermeinen. Denn Viele giebt es, sagt Platon an einer andern Stelle des Staates (V, 475), die nicht schaulustig nach der Wahrheit, sondern auf allerlei kleine Kunststücke versessen sind. — Ganz entgegengesetzt verfährt Sokrates, indem er den Sophisten die Art vorschreibt, wie ein junger Mensch aufgemuntert werden müsse, auf Weisheit und Tugend Fleiſs zu verwenden. Er lockt aus dem jungen Kleinias, an das, was in jedes unverdorbenen Menschen Herzen liegt, anknüpfend, durch Fragen die Wahrheit heraus, so daſs der Schüler zuletzt die Fragen des Lehrers gar nicht mehr abwartet, sondern in zusammenhängender Rede, ganz im Sinne und Geiste des Lehrers, die von diesem begonnene Gedankenreihe fortsetzt. Nach Steinharts treffender Bemerkung hat hier Platon an einem auffallenden Beispiele die wunderbar wirksame Gewalt der Lehrmethode seines Meisters darstellen wollen, die durch Klarheit und Folgerichtigkeit einen begabten Jüngling so mächtig anregen und fortreiſsen

konnte, dafs er, seiner Schüchternheit vergessend, das von dem Lehrer Begonnene fortzuspinnen wagte. Passend wird dann auch in dieser Beziehung Ktesippos dem Kleinias entgegengestellt, der den Sophisten so rasch ihre Künste abgelernt, dafs er ihnen mehr als einmal gar gefährliche Stöfse beibringt und zuletzt als Sieger auf dem Kampfplatze dasteht.

Die Sophisten hatten dem Sokrates zugestanden, dafs auf die Tugend Fleifs wenden nichts Anderes sei, als nach Weisheit streben. Er geht nun in der Untersuchung ganz im Sinne der Sophisten von dem jedem Menschen angeborenen Triebe nach Glückseligkeit aus, indem er zeigt, dafs wir uns nur wohlbefinden können durch den Besitz gewisser Güter. Diese sind theils äufsere, wie Gesundheit, ausgezeichnete Geburt, Macht, Ehre, theils innere, wie Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit. Ueber allen aber steht das gute Geschick (*εὐτυχία*), das nichts Anderes ist, als die Weisheit selbst, die da macht, dafs wir die Güter zu unserem Nutzen anwenden. Denn die sogenannten Güter sind nicht an und für sich gut, sondern sie werden erst gut, wenn Einsicht und Weisheit über sie gebieten, wenn aber Thorheit, so sind diese Güter um so gröfsere Uebel, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden Dienste zu leisten. So besteht denn die Weisheit in dem Besitz und die Philosophie in dem Streben nach dem Besitze der Erkenntnifs, wodurch wir nicht blos die Güter hervorbringen, sondern auch auf die rechte Weise gebrauchen. In den gewöhnlichen Erkenntnissen der Handwerker und Künstler ist die hervorbringende Kunst von der gebrauchenden verschieden; der Leierverfertiger ist ein Anderer, als der Leyerspieler; daher kann das technische Wissen nicht die Weisheit sein. — „Vielleicht aber ist die Kunst Reden zu machen diejenige Erkenntnifs, die uns zur Glückseligkeit verhilft?“ fragt Sokrates in Bezug auf das Sophistenpaar, das diese Kunst als den Weg zum Glücke pries und lehrte. — „Das denke ich nicht, erwiedert Kleinias; denn ich sehe einige Redenmacher, welche ihre eigenen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen.“ — „So ist es vielleicht die Kriegskunst, die vor jeder andern glückselig macht?“ fragt Sokrates weiter, wiederum in Bezug darauf, dafs Euthy-

demos und Dionysodoros Lehrer in der Kriegskunst waren. — „Auch diese nicht, antwortet Kleinias; denn die Kriegskunst ist eine Kunst Jagd zu machen; keine Jagd geht aber auf etwas Weiteres, als auf das Erjagen und Einfangen. Die Jäger und Fischer übergeben ihren Fang den Köchen, da sie ihn selbst nicht zu gebrauchen im Stande sind. Auf ähnliche Weise sind auch die Meſskünstler, Rechner und Sternkundige Jäger, weil sie ihre Figuren und Zahlenreihen nicht machen, sondern diese sind schon, und sie finden sie nur auf, wie sie sind. Da sie aber sie selbst nicht zu gebrauchen verstehen, sondern nur zu jagen, so übergeben sie, so viel ihrer nicht ganz unverständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern, um Gebrauch davon zu machen. Und die Heerführer, wenn sie eine Stadt oder ein Heer erjagt haben, übergeben es auf dieselbe Weise den Staatsmännern; denn sie selbst wissen das Erjagte nicht zu gebrauchen. Daher ist auch die Kriegskunst nicht diejenige, die uns glücklich machen kann." — „Nun so mag es die Staatskunst oder die königliche Kunst sein, denn ihr übergeben die Kriegskunst und alle andern Künste ihre Werke, welche sie verfertigen, da sie sie allein zu gebrauchen weiſs. Aber die herrschende königliche Kunst, was für ein Werk bewirkt sie uns denn? Sie macht, könnte man sagen, die Bürger reich, frei und ruhig. Doch alles dieses hatte sich als weder gut, noch böse gezeigt. Wenn sie die Nutzen schaffende und beglückende sein soll, so muſs sie uns weise machen und Erkenntniſs mittheilen. Diese Erkenntniſs kann aber nicht die der Handwerker und Künstler sein; denn die Werke, die sie hervorbringen, sind weder gut noch böse. Ist es vielleicht die Erkentniſs, wodurch wir Andere gut machen? Und wozu, könnte man wieder fragen, sollen uns diese gut sein und nützen? Oder sollen wir noch weiter sagen: Diese sollen wieder Andere gut machen und die wieder Andere? Worin sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja Alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also fehlt gar viel daran, daſs wir wüſsten, welches doch jene Erkenntniſs ist, die uns glückselig machen würde."

Auch diese Untersuchung schlieſst wieder mit einer unentschiedenen Frage, nicht aber, als ob Platon die Erkennt-

nifs, die er sucht, damals noch nicht sollte gefunden haben, sondern, um Sokrates die Sophisten auffordern lassen zu können, zu sagen, was doch dies für eine Erkenntnifs sei. Und diese verstehen sich allerdings dazu und lehren, indem sie sophistisch von einem relativen Wissen nichts wissen wollen, dafs jeder Mensch diese wie jede Erkenntnifs hat; denn wer nur Eins weifs, mufs auch Alles wissen, da man nicht zugleich wissend und unwissend sein kann. Und in der That hat auch jeder Mensch diese Erkenntnifs, doch in einem ganz andern Sinne, als wie es die Sophisten nahmen, was uns aber erst durch die Ideenlehre offenbar werden kann, auf die hier ganz so andeutungsweise hingewiesen wird, wie in den vorhergehenden Gesprächen. Denn in der Frage: was ist das Gute, dessen Erkenntnifs uns und die Andern glückselig macht? liegen die Beziehungen unseres Gespräches sowohl zu den frühern, über die es hinausführt, als auch zu den spätern, zu denen es hinleitet. Es wird, weil aus dem Protagoras schon als bekannt vorausgesetzt, nur kurz berührt, dafs die Tugend lehrbar sei. Ist sie lehrbar, so ist sie eine Kunst und zwar die höchste, da sie das, was sie und die andern Künste hervorbringen, auch zu gebrauchen versteht. Es wird hierdurch die philosophische Erkenntnifs, die hervorbringende, die zugleich die gebrauchende ist, oder, wie es im Charmides hiefs, die Erkenntnifs der Erkenntnifs, die zugleich die Erkenntnifs des Guten ist, von den gemeinen Erkenntnissen der andern Künste, die nur hervorbringen, nicht aber das Hervorgebrachte gebrauchen können, unterschieden. Wie im Laches werden auch hier die sogenannten Güter: Gesundheit, Macht, Reichthum, als weder gut, noch böse bestimmt, indem sie, wenn nicht die wahre Erkenntnifs über sie gebietet, ebenso schaden, als mit ihr nützen. Es wird auch hier auf ein absolutes Gut verwiesen, verschieden von jenen sogenannten, zweifelhaften und vergänglichen Gütern. Die Kunst, die ein solches Gut hervorzubringen und zu gebrauchen versteht, ist der Staatskunst verwandt, die ebenfalls, was die andern Künste hervorbringen oder erjagen, benutzt. Die wahre Philosophie ist zugleich auch die wahre Politik, war ja schon das Resultat des Gorgias, und der Staatsmann mufs die Bürger besser machen. Aber was ist dieses Gut an und für

sich, durch dessen Erkenntnifs wir selbst besser und glückseliger werden und Andere dazu machen? Im Gorgias war die Gesundheit der Seele, die Besonnenheit und die andern Tugenden, als das, was zum dauernden Glücke führt, erkannt worden. Hier aber werden nicht nur die äufsern Güter, sondern selbst die Tugenden, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit als weder gut noch böse bestimmt und nur dann als Tugenden anerkannt, wenn die wahre Weisheit oder die Erkenntnifs des Guten über sie gebietet. Was dieses Gute sei, das wird uns in den folgenden Gesprächen stufenweise als die Idee des höchsten Gutes enthüllt, „die, wie es im Staate heifst (VII, 517), unter allem Erkennbaren zuletzt erblickt wird, und wenn man sie erblickt hat, so wird sie auch gleich dafür erkannt, dafs sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, dafs sie allein als Herrscherin Weisheit und Vernunft hervorbringt, und dafs also diese sehen mufs, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten." — Besteht in der Erkenntnifs der Idee des Guten die wahre Weisheit und die einzige Tugend, so wird uns ebenfalls erst im Staate das hier nur angedeutete Verhältnifs dieser einen wahrhaften Tugend zu den andern sogenannten Tugenden klar dargelegt: „Nur mit der gesammten Seele mufs die Erkenntnifs von dem Werdenden abgeführt werden, bis sie das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden, des Guten, aushalten lernt, und davon mag sie wohl die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung vom Werdenden zum Seienden. Die andern Tugenden der Seele, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe denen des Leibes liegen; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnung und Uebung; die des Erkennens aber mag wohl einem Göttlichern (*θειοτέρου τινὸς τυγχάνει οὖσα*, oder, wie es in unserm Gespräche heifst, einer *εὐτυχίᾳ*) angehören, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nützlich und heilbringend, aber auch unnütz und verderblich wird" (VII, 518). — Auf gleiche Weise findet das hier angedeutete Verhältnifs der philosophischen Erkenntnifs zu den andern Erkenntnissen, wie sie Künste und Wissenschaften geben, seine volle Begründung im Staate. Ist

die wahre Philosophie durch die Dialektik die Umlenkung der Seele von dem nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden, nicht aber die Musik, Gymnastik und die Gewerbskünste; welche Wissenschaft, fragt Sokrates, könnte wohl ein Zug sein für die Seele von dem Werdenden zu dem Seienden? Jenes Gemeine, ist die Antwort, dessen alle Künste und Wissenschaften und Verständnisse bedürfen, die Zahl und Rechnung, und auch die Meſskunst und die Sternkunde. Sie sind das Vorspiel, wozu die Dialektik die Melodie oder der Satz selbst ist; diese zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedankens auf das Selbst, was Jedes ist, und gelangt so endlich zu dem Guten selbst und der Erklärung des Seins und Wesens eines jeden Dinges (Staat VII, 522 fg.). Hierin liegt die Erklärung dessen, was im Euthydemos gesagt worden ist, daſs die Meſskünstler, Sternkundige und Rechner ihren Fang den Dialektikern zur Benutzung übergeben. — Wenn endlich die königliche Kunst oder die Staatskunst als diejenige bezeichnet wird, die Alles, was die andern Künste hervorbringen oder erjagen, zum Besten der Andern verwendet, so zeigt der Staat, daſs der wahre Philosoph der wahre König, daſs also diese königliche Kunst mit der wahren Philosophie eins ist. — Und erst, nachdem wir im Staate das Wesen der wahren Dialektik und der auf ihr beruhenden königlichen Kunst kennen gelernt haben, kann uns im Sophistes und Politikos dialektisch nachgewiesen werden, durch welche Irrthümer im Denken und Handeln die falsche Dialektik, die uns in ihrer höchsten Ausartung im Euthydemos vorgeführt worden ist, und die von ihr bestimmte falsche Staatskunst möglich wird. Und so hängt auch wieder der Euthydemos mit dem Sophistes und Politikos zusammen; wir dürfen aber diese Gespräche nicht unmittelbar auf jenen folgen lassen, wenn wir nicht den historischen und philosophischen Faden zerreiſsen wollen.

Es dürfte nach dieser Auseinandersetzung überflüſsig sein, auf die Tendenz, die die verschiedenen Kritiker im Euthydemos finden, und auf die Verbindung, in die sie ihn mit andern Gesprächen gebracht haben, näher einzugehen. Während Schleiermacher im Euthydemos ein Uebergangsglied zwischen Gorgias und Menon einerseits und dem Politi-

kos und Philebos andererseits sieht, läſst Hermann den Protagoras und Euthydemos auf die kleinern Gespräche folgen, weil sie, wenn auch ihr Charakter und Umfang ohne gröſsere Tiefe ist, doch schon eine höhere wissenschaftliche Uebersicht und Klarheit beurkunden. So wenig er auch im Euthydemos einen höhern Zweck findet, als den der Gegensatz der ostentatorischen und blos auf eigenen Vortheil berechneten Protreptik der Sophisten mit den einfachen und sachgemäſsen Principien sokratischer Weisheit mit sich bringt, so wenig kann ihn auf der andern Seite der Mangel einer tiefern philosophischen Bedeutung bestimmen, das Ganze mit Ast für unplatonisch zu erklären. Steinhart betrachtet den Euthydemos, Menon und Gorgias als eine zusammengehörende Trilogie, worin uns Platon von den rein ethischen Dialogen zu den dialektischen hinüberleitet. „Der Euthydemos, meint er, setzt die Gedankenreihen, die im Protagoras entwickelt waren, vielfach voraus und strebt als Vorläufer des Menon und Gorgias jenes dort noch in seinen Gründen wie in seinem Wesen unbestimmt gelassene Wissen, welches der Tugend Seele ist, tiefer zu ergründen.“ — Daraus aber schon sehen wir deutlich, daſs der Euthydemos über den Gorgias hinausgeht, da in diesem noch die Besonnenheit und die andern Tugenden als das Gute, die Gesundheit der Seele, gesetzt werden, während in jenem selbst diese Tugenden für moralisch indifferent erklärt werden, wenn nicht die Einsicht über sie gebietet; wie denn auch im Menon die niedere, auf der richtigen Vorstellung beruhende Tugend, von der höhern, aus der Erkenntniſs hervorgehenden, geschieden wird, ein Unterschied, der im Gorgias noch nicht gemacht wird. — Noch weniger rechtfertigt der philosophische Inhalt des Euthydemos die Stellung desselben vor Protagoras, die ihm Stallbaum giebt. — Besser hat Socher die Sophistengespräche alle zusammengestellt. Er setzt den Euthydemos zwischen den Ion und Hippias I und läſst dann den Protagoras und Gorgias folgen. — Uns hat bei der Anordnung dieser Gespräche zunächst die Zeitfolge, in der sie gehalten worden, geleitet, und wir finden die Bestätigung unserer Anordnung theils in der natürlichen Folge, daſs zuerst die ältern Sophisten und Hauptmeister und dann ihre Schüler und Nachtre-

ter abgefertigt werden, theils in der mit der Gehaltlosigkeit und Verkehrtheit der sophistischen Weisheit im richtigen Verhältnisse wachsenden Fülle des Spottes, theils in dem immer bedeutender hervortretenden philosophischen Gehalte und der immer deutlichern Hinweisung auf die Ideenlehre, die so als immer festere Gestalt in Sokrates Geiste gewinnend Platon auf eine wahrhaft künstlerische Weise dargestellt hat, theils endlich in der äufsern Form dieser Gespräche, unter denen sich die drei gröfsern: Protagoras, Gorgias und Euthydemos als den Hauptstamm zu erkennen geben, um die sich die andern gruppiren. Der Charmides und Laches, der Ion und Hippias sind nicht blos an ihrer philosophischen Tendenz, sondern auch an ihrer äufsern Einkleidung als Zwillingsgeschwister kenntlich. Der Kratylos, den die historische Voraussetzung und die philosophische Tendenz zum Nachbarn des Euthydemos macht, weicht jedoch in seiner künstlerischen Composition von den übrigen ab und stört den symmetrischen Bau der ganzen Reihe, woraus eben deutlich zu erkennen ist, dafs er erst später eingefügt sein mufs. Bildet der Gorgias als Kern die Mitte, so bezeichnen der Protagoras und Euthydemos unverkennbar den Anfangs- und Schlufspunkt der ganzen Reihe von Gesprächen, die uns die Kämpfe mit der Sophistik und den Sophisten vorführen. Auf die Aehnlichkeit des kunstvollen Baues beider Gespräche hat schon Steinhart aufmerksam gemacht. „Hier wie dort, sagt er, wird das Gespräch nicht unmittelbar dargestellt, sondern mit mimischer Lebendigkeit nacherzählt; hier wie dort wird es durch ein Gespräch des Sokrates mit einem bei der Haupthandlung unbetheiligten Dritten wie durch einen Prolog eingeleitet; aber dieses einleitende Gespräch ist hier nicht nur viel lebendiger und charakteristischer, sondern es greift auch in der Mitte des erzählten Gespräches hinüber und wird endlich auch nach der Erzählung noch fortgesetzt und bildet so einen Epilog, wie wir ihn weder im Protagoras, noch in einem andern platonischen Gespräche wiederfinden." — Platon hat gewifs nicht ohne Absicht solche Dialoge, die er an die Hauptpunkte seines Cyclus gestellt, durch eine gewisse Aehnlichkeit des Baues als solche bezeichnet. Wir werden später dasselbe an dem Parmenides und Gast-

mahl einerseits, und dem Gastmahl und Phädon andererseits zu bemerken Gelegenheit haben. Deutlich offenbart sich der Protagoras als das erste Gespräch der Reihe, die die Kämpfe mit den Sophisten darstellt, durch das Vorspiel, das die Unterredung des Sokrates mit dem Hippokrates im Hofe des Sokrates bildet, worin uns Platon den Sokrates, gleichsam zur Einleitung in diese Kämpfe, die allgemeine Definition von dem, was ein Sophist eigentlich ist, geben läfst, um sie uns dann einzeln vorzuführen. Ebenso deutlich giebt sich der Euthydemos als das Schlufsgespräch dieser Reihe durch das Nachspiel zu erkennen, das die Aeufserung des Sokrates über das ihm von Kriton mitgetheilte mifsbilligende Urtheil des Redenschreibers enthält.

Mit Recht hat schon Socher gegen Schleiermacher, der in dieser Aeufserung einen Angriff auf die Schule des Isokrates findet, bemerkt, dafs hier wohl an eine bestimmte Person nicht zu denken sei. Ihm stimmt auch Steinhart bei, dafs in jenem Bilde eine Personification der Classe der bezahlten Kunstredner und Redenschreiber zu erblicken sei, die nach dem Vorgange des Antiphon und unter dem Einflusse der durch Gorgias nach Athen verpflanzten sikelischen Kunstberedtsamkeit bei den redelustigen und procefssüchtigen Athenern ein so weites Feld ihrer oft unheilvollen Wirksamkeit fanden. Dieselben Vorwürfe, die der Redenschreiber der Philosophie und dem sich mit ihr beschäftigenden Sokrates macht, mochten auch gegen Platon und gegen seine Wirksamkeit als philosophischen Lehrers laut werden, und was hier Platon dem Sokrates in den Mund giebt, mag zugleich auch zu seiner eigenen Vertheidigung gesagt sein. Wir werden später auf noch deutlichere Spuren einer gewissen Eifersucht der Rednerschulen gegen die Philosophenschule Platons stofsen; namentlich scheint des Lysias Ansehen solchen Vorwürfen ein gewisses Gewicht gegeben zu haben. Solche Leute wie der Redenschreiber liefsen gleich dem Kallikles im Gorgias die Beschäftigung mit der Philosophie höchstens als eine Vorbereitung zu den praktischen Wissenschaften gelten; sie zieme sich für die Jugend, nicht für das Mannesalter, wenigstens dürfe sie nicht das ganze Leben des Mannes in Anspruch nehmen. Aus dem allerdings verkehrten und lächer-

lichen Treiben der Sophisten nahmen sie die Gründe für das Unpraktische und Schädliche der Philosophie. Leugnet doch Platon selbst nicht, dafs die Ankläger der Philosophie mit Recht klagen, dafs die, welche mit ihr umgehen, zum Theil nichts werth sind, die Meisten aber alles Schlimme verdienen (Staat VI, 495). Das berechtigte aber noch nicht solche Männer wie den Redenschreiber, der Philosophie überhaupt ihren Werth abzusprechen wegen des Mifsbrauchs, den man mit ihr trieb. Ihnen fehlte der moralische Muth, sich entweder den Studien oder dem praktischen Leben ganz hinzugeben; dort schreckten sie die Schwierigkeiten, hier die Gefahren. Höchst treffend bezeichnet Sokrates den schiefen Standpunkt solcher Männer der richtigen Mitte, die sich auf ihre Weisheit nicht wenig zu Gute zu thun pflegen. „Für weise halten sie sich mit grofsem Scheine des Rechts, weil sie sich nämlich mäfsig mit der Philosophie und mäfsig mit den Staatsgeschäften einliefsen, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie liefsen sich mit beiden so viel ein, als nöthig, und sie könnten ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ernten. Doch das hat mehr Schein als Gedeihn. Denn ein Mensch, der in der Mitte steht zwischen zwei Dingen, wovon das eine gut, das andere schlecht ist, wird dann besser als das eine und schlechter als das andere sein; sind aber beide gut, so wird er schlechter als jedes von ihnen sein. Nur wenn beide schlecht sind, wird er, sich in der Mitte befindend, besser sein als jedes von beiden. Ist nun die Philosophie gut und die Staatskunst auch, so sind die Männer der Mitte schlechter als beide; ist die eine gut, die andere schlecht, so sind sie freilich besser als die eine, aber schlechter als die andere, und sind beide schlecht, nur dann sind sie besser. Allein Niemand wird zugestehen, dafs beide schlecht, noch dafs die eine schlecht, die andere gut sei. Also sind in der That die, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter in Beziehung darauf, worin eben die Staatskunst und die Philosophie ihren Werth haben, und unerachtet sie der Wahrheit nach die Dritten sind, suchen sie doch als die Ersten zu erscheinen.“ — Niemand kann zweien Herren dienen, ist die Meinung des Sokrates. Du kannst nur entweder Staatsmann oder Philosoph sein, oder vielmehr, wie

oben angedeutet worden, der wahre Staatsmann ist auch zugleich der wahre Philosoph. Daher, widmest du dich der Philosophie, so widme dich ihr ganz, unbekümmert um die vornehme Verachtung der praktischen Geschäftsmänner und unbeirrt von dem thörichten Treiben der Sophisten. „Auch in der Turnkunst, Heilkunst, Redekunst und Kriegskunst giebt es Viele, die sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen, und wolltest du deshalb dich allen diesen Geschäften entziehen und sie auch deinen Kindern nicht gestatten? Lafs die Personen, die sich der Philosophie befleifsigen, ganz bei Seite, und nur die Sache prüfe gut und gründlich, und erscheint sie dir als schlecht, so mahne Jedermann davon ab; erscheint sie dir aber so, wie sie mir auch vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du und deine Kinder.“ — So ist dieser Schlufs nicht blos der Epilog zu dem Euthydemos, sondern auch zu der ganzen Gesprächsreihe, in der die Weisheit der Sophisten, Staatsmänner und Redenschreiber in ihrer Unwahrheit und Nichtigkeit aufgezeigt worden ist und auf eine Philosophie verwiesen wird, die das wahrhaft Gute, Schöne und Gerechte erkennen und darnach den Werth der Dinge schätzen lehrt und den Menschen tüchtig macht, sich sowohl als den Staat zu dauernder Glückseligkeit zu führen.

### 6. Das Gastmahl.

Der Schlufs des Euthydemos bildet den passenden Uebergang zu dem nächst folgenden Gespräche, dem Gastmahl, dem letzten in diesem ersten Theile des Cyclus. Sokrates hatte zuletzt im Euthydemos den Kriton aufgefordert, der Philosophie getrost nachzugehen und sie zu üben, wenn sie ihm so erscheine, wie sie ihm selbst vorkomme. Und wie sie ihm vorkommt, das offenbart er uns im Gastmahl. Sie ist ihm die Liebe zu dem Schönen selbst, das zugleich das Gute ist, die sich stufenweise von der Liebe zu dem einzelnen Schönen der Körper- und Geisterwelt in immer gröfserer Allgemeinheit bis zur Anschauung der Urschönheit erhebt. Ist so die Weisheit des Sokrates dem selbstsüchtigen und eiteln Streben der Sophisten gegenüber, das wir in den vorhergehenden Gesprächen kennen gelernt haben, die reinste Hingabe an das Göttliche, so wird uns durch Alkibiades im Gegensatze zu den

mannigfaltigen Typen falscher Weisen, die uns die vorigen Gespräche vorgeführt haben, das Bild des wahren Weisen nach dem Leben geschildert, und so bildet das Gastmahl den würdigen Schlufs zu dem ersten Abschnitte, in welchem der Weise „wie er mit Worten alle Menschen besiegt“ (Gastm. S. 213) dargestellt worden, und leitet zugleich zu dem zweiten hinüber, worin er, „wie des Marsyas Musik die Menschen fesselnd, durch seine göttliche Kraft diejenigen offenbart, denen Götterverkehr und Weihungen noth thun“ (Gastm. S. 215).

Das Gespräch fällt Olymp. 90, 4 (417), wo nach Athenäos (V. 217) Agathon unter dem Archon Euphemos an den Lenäen im Wettkampf der Tragödien den ersten Preis gewann, also in das 53. Lebensjahr des Sokrates, ein Alter, worin Platon (Staat VII, 540) die philosophische Reife des Mannes setzt. Platon läfst den Erziehungsgang, den er für die Hüter seines Staates vorschreibt, auch seinen idealen Sokrates durchmachen. Nachdem in der frühen Jugendzeit der Körper geübt und diejenigen Kenntnisse erworben sind, welche der Dialektik vorausgehen müssen, soll der junge Mann, will Platon (VII, 537), ungefähr vom zwanzigsten Jahre an eine Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden zu erlangen suchen. — Im Parmenides wurde uns Sokrates als angehender Zwanziger vorgeführt, der die zerstreuten Kenntnisse sich selbst unter die Einheit der Begriffe zu bringen sucht, „die beste Probe einer dialektischen Natur“, weshalb ihn auch der alte Parmenides lobt und ihn selbst der Dialektik zuführt. — Hierauf, verlangt Platon, sollen die jungen Leute, wenn sie beharrlich im Lernen und beharrlich im Kriege und allem Vorgeschriebenen gewesen und sie dreifsig Jahre zurückgelegt haben, durch die Dialektik geprüft werden, zu sehen, wer von ihnen, die Augen und die andern Sinne fahren lassend, vermöge auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen und sich nicht von der falschen Dialektik verleiten lasse, zu wähnen, es sei das Schöne ebenso gut häfslich und das Gerechte ungerecht. Und nach diesem sollen sie Aemter übernehmen und da noch immer geprüft werden, ob sie werden aushalten, wenn sie nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie ausgleiten werden. — Sokrates, beharrlich im Lernen

und beharrlich im Kriege, wie das im Charmides und Laches angedeutet worden und im Gastmahl ausdrücklich gerühmt wird, hatte sich selbst durch die Dialektik geprüft in den Kämpfen mit den Sophisten und diese Prüfung hatte ihn immer mehr in dem Glauben an das Sein des Guten und Schönen und Gerechten befestigt, indem er, die Augen und die andern Sinne fahren lassend, nur auf das Seiende und die Wahrheit selbst losging. Dabei hatte er treu dem ihm vom Gotte gegebenen Berufe nachgelebt, nicht für das Angenehmste, sondern für das Beste der Bürger zu reden; denn darin sah er, wie er es im Gorgias ausspricht (S. 521), den Dienst, den er als Bürger dem Staate leiste. — Haben sie aber fünfzig Jahre erreicht, dann mufs man die, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt haben in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziele führen und sie nöthigen, das Auge der Seele aufwärts richtend, in das Allem Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, und nachdem sie Andere immer wieder ebenso erzogen und dem Staate andere solche Hüter an ihrer Stelle zurückgelassen, mögen sie denn hingehen die Inseln der Seligen zu bewohnen. — Das Gastmahl führt uns Sokrates, den angehenden Fünfziger, als endlich zum Ziele gelangt vor. Er hat sich als wahrer Erotiker von der Liebe des Einzelnen zur Liebe des Gesammtschönen in der Welt erhoben und von da emporgeschwungen zu dem Anblick des Urschönen selbst; er hat in das Allem Licht Bringende hineingeschaut. — So bezeichnen der Parmenides und das Gastmahl den Anfang und das Ende der Lehrjahre des Weisen. Der alte Parmenides hatte ihm in der Dialektik die geistige Waffe gereicht, mit der er sich durchgekämpft zu dem Ziele, das ihm die göttliche Seherin Diotima, die durch ihr Gebet die Pest von Athen abgewandt, gezeigt hat. Der beginnende Meister hat die letzte Weihe erhalten, er hat das Urschöne in seinem wahren Wesen erschaut, damit er, es als Urbild gebrauchend, den Staat, seine Mitbürger und sich selbst in Ordnung halte und die geistige Pest, womit Sophisten, Redner und Staats-

männer Athen erfüllt, abwehre und dann nach vollbrachtem Werke eingehe in die Inseln der Seligen.

Während die andern Gespräche dieses ersten Theiles bloſse Dichtungen Platons zu sein scheinen, beruhen der Parmenides und das Gastmahl auf historischer Tradition, jener auf der Sage von der frühen Zusammenkunft des Sokrates mit dem alten Weisen, dieses auf dem historischen Factum, daſs Sokrates bei einem Gastmahle über die Liebe gesprochen habe. Wahrscheinlich geschah dieses bei dem Gastmahle, das Kallias zu Ehren seines Lieblings Autolykos gab und wovon wir den historisch treuen Bericht im Symposion des Xenophon haben, der, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, selbst dabei gegenwärtig gewesen. Daſs das Gastmahl des Kallias nicht das einzige gewesen, dem Sokrates beigewohnt, läſst sich leicht denken; darum dürfen wir die Anwesenheit desselben auch bei dem Gastmahl des Agathon als eine ebenfalls bekannte geschichtliche Thatsache annehmen. Doch ist es unwahrscheinlich, daſs er bei beiden Festen über die Liebe gesprochen haben sollte; vielmehr mag in dem Hause des Dichters wohl eher die Dichtkunst das Hauptthema der Unterredung gewesen sein. Platon hat nun von diesen historischen Daten einen freien dichterischen Gebrauch gemacht. Er läſst den Sokrates beim Agathon in einem rhetorischen Wettstreite den Eros preisen, doch am Schlusse, wo Aristodemos berichtet, daſs, nachdem die andern Gäste theils eingeschlafen waren, theils sich entfernt hatten, Sokrates mit Agathon und Aristophanes sich über die Dichtkunst unterhalten und sie gezwungen habe zuzugeben, es sei die Aufgabe desselben Dichters, ein Trauerspiel und ein Lustspiel zu schreiben, und wer die Kunst des Trauerspieldichtens verstehe, sei zugleich auch ein Lustspieldichter, deutet er an, daſs auch von der Dichtkunst die Rede gewesen sei, um so der Tradition ihr Recht angedeihen zu lassen. — Es hat schon Steinhart auf die Aehnlichkeit der Einkleidung beider Gespräche, des Parmenides und des Gastmahls, aufmerksam gemacht und den richtigen Grund darin gefunden, daſs beide eine bedeutende, gleichviel ob wirkliche oder dichterisch ausgeschmückte Thatsache aus dem Leben des Sokrates berich-

ten, während die meisten einer solchen Erzählung entbehrenden Dialoge auf ganz erdichteten Situationen zu beruhen scheinen. Der Parmenides enthält eine Mittelsperson der Tradition mehr als das Gastmahl, weil sein Inhalt in weiterer Entfernung liegt. Dafür nennt Platon im Gastmahl neben dem Apollodoros auch den Phönix als Bewahrer und Verbreiter der Tradition, als deren Hauptquelle Aristodemos angegeben wird. Der Bericht des Apollodoros erscheint jedoch als der authentischere, weil er, wie er selbst sagt, durch Nachfrage bei Sokrates die Bestätigung über manches Gehörte eingeholt habe. Ohne Zweifel liegt hierin eine Hindeutung auf manche damals cursirende Symposien, wenn auch nicht gerade speciell auf das des Xenophon, die als aus minder lauterer Quelle geflossen Platon zu bezeichnen sich den Anschein giebt.

Apollodoros erzählt seinen Freunden die Geschichte des Gastmahls so, wie er sie von Aristodemos, der dabei gegenwärtig gewesen, gehört hat, indem er zuvor bemerkt, er habe sie neulich erst dem Glaukon mitgetheilt, weshalb er sie noch gut im Gedächtnisse habe. Man nimmt mit Recht an, dafs die Erzählung des Apollodoros etwa 12 Jahre nach dem Gastmahle falle, also ungefähr in das Jahr 405, weil Apollodoros erwähnt, dafs Agathon seit vielen Jahren nicht mehr in Athen lebe (S. 173), und wir wissen, dafs Agathon sich bei der Aufführung der Frösche des Aristophanes, im Jahre 405, noch bei Archelaos, dem Könige von Macedonien, befand, zu dem er sich etwa 6 Jahre früher begeben hatte. Es entsteht daher die Frage, wer der hier erwähnte Glaukon gewesen, ob der Oheim oder Bruder Platons oder eine uns völlig unbekannte Person. — Steinhart, der mit Hermann in dem Glaukon des Parmenides und des Staates einen Oheim Platons sieht, glaubt, derselbe könne hier nicht gemeint sein, weil er eine auffallende Unbekanntschaft mit in Athen stadtkundigen Dingen und eine allzu geringe Vertrautheit mit der Philosophie verrathe. Allerdings! und wohl auch hauptsächlich, weil dieser damals schon ein hochbejahrter Mann gewesen sein mufs, wenn er, nach Hermanns Meinung, schon in der Schlacht bei Megara, 456, mitgekämpft hat. Die scherzhafte Anrede, die Glaukon an Apollodoros richtet

(*Ὁ Φαληρεὺς οὗτος Ἀπολλόδωρος*, S. 172), der Vorwurf, den ihm Apollodoros macht, daſs er sich um Alles eher, als um Philosophie kümmere, zeigen deutlich, daſs er noch ein junger Mann und ungefährer Altersgenosse des Apollodoros gewesen sein müsse. Ja, Apollodoros selbst erwähnt, daſs sie zur Zeit des Gastmahls, also vor ungefähr 12 Jahren, noch Knaben gewesen seien (*παίδων ἡμῶν ὄντων ἔτι*, S. 173), und daſs er selbst jetzt kaum drei Jahre des Sokrates Umgang genieſse. Wir können ihn uns also als einen jungen Mann von etwa 24 Jahren denken. Platon war, wie Athenäos (V, 217) bemerkt, erst 14 Jahre alt, als das Gastmahl stattfand, also etwa 26 Jahre, als es Apollodoros seinen Freunden erzählte. Es hindert uns demnach nichts, in dem Glaukon den nicht viel jüngern Bruder Platons zu erkennen. Damit stimmt, was Xenophon (Mem. III, 6, 1) von diesem Glaukon erzählt, daſs er, noch nicht zwanzig Jahre alt, voll Begierde gewesen sei, ein Volksredner zu werden und dem Staate vorzustehen, und daſs Niemand ihn, der von den Staatsangelegenheiten noch nichts verstand und sich nur lächerlich gemacht haben würde, davon habe abbringen können, als Sokrates, der ihm wegen Charmides und seines Bruders Platon wohlwollte. Wie wir hieraus entnehmen, hatte Glaukon in seiner Jugend mehr Neigung zur Politik, als zur Philosophie. Nach der Bekanntschaft mit Sokrates scheint er sich jedoch auch für diese, wenigstens in soweit sie mit Sokrates zusammenhing, interessirt zu haben. Um andere Philosophen und Dichter und was sonst nicht unmittelbar mit seinem Zwecke zusammenhing, mochte er sich wenig kümmern, vernachlässigte er ja selbst, was dem künftigen Staatsmanne zu wissen nöthig war, wie das aus seiner Unterhaltung mit Sokrates bei Xenophon hervorgeht. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daſs er in dem Glauben war, die Zusammenkunft bei Agathon habe erst kurz vorher, als er den Apollodoros darum befragte, stattgehabt, und daſs er von der langen Abwesenheit des Agathon nichts wuſste. Diese Unwissenheit rügt denn auch Apollodoros: „Vor meiner Bekanntschaft mit Sokrates war mein Zustand beklagenswerther, als der irgend Eines, indem ich mich aufs Gerathewohl umhertrieb und vermeinte, etwas zu thun, ganz so wie du jetzt, der du Alles eher thun zu müssen glaubst, als phi-

losophiren.“ Dafs aber damals schon Glaukon, vielleicht in Folge der mit Sokrates gehabten Unterredung, ein gewisses Interesse für Sokrates und seine Philosophie gewonnen hatte, deutet Platon dadurch an, dafs Glaukon sich nach frühern Unterredungen des Sokrates bei seinen Schülern erkundigt und unbefriedigt von dem Bericht des Phönix sich an Apollodoros wendet, von dem er eine genauere Kunde zu erlangen hoffen konnte. Man könnte fragen: warum hat sich Glaukon nicht lieber gleich an Sokrates selbst gewendet? Glaukon war aber ebenso wenig, wie sein Bruder Adeimantos, ein Schüler des Sokrates; sie waren durch Platon mit ihm bekannt worden, ohne dafs sie gerade in einem nähern Verhältnisse zu ihm standen. So erscheinen sie auch im Staat dem Sokrates gegenüber, und in der Apologie beruft sich Sokrates auf das Zeugnifs des Adeimantos, dafs sein Bruder Platon durch den Umgang mit ihm nicht verdorben worden sei, was er nicht gekonnt hätte, wenn auch Adeimantos sein Schüler gewesen wäre. — Derselbe Grund, der Platon vermochte, seine beiden Brüder in die einleitende Erzählung des Parmenides einzuführen, veranlafste ihn auch hier, den Apollodoros die kleine Episode mit Glaukon einschalten zu lassen, die sonst ganz unmotivirt erscheinen würde, wenn es dem Platon nur darum zu thun gewesen wäre, den Apollodoros sagen zu lassen, er habe noch Alles frisch im Gedächtnisse, weil er es kurz vorher einem Andern mitgetheilt. Den Zuhörern konnte es ganz gleichgültig sein, ob dieser Andere Glaukon oder wer sonst gewesen. Wozu bedurfte es noch dazu einer so detaillirten Schilderung des Zusammentreffens und der Unterhaltung mit Glaukon? wozu namentlich der Andeutung, dafs Glaukon sich sonst eher um alles Andere, als um die Philosophie gekümmert habe? Dafs hier Platon mit einer gewissen Absichtlichkeit des Glaukon erwähnt, ist gar nicht zu verkennen. Wäre dieser Glaukon ein anderer als sein Bruder gewesen, so hätte er ihn durch Hinzufügung des Namens seines Vaters oder sonst wie unterschieden, ganz so wie im Protagoras (315) die beiden Adeimante, den Sohn des Kepis und den des Leukolophides. Sŏ aber mufste jeder Leser unwillkürlich an des Platon Bruder denken, und das eben wollte, wie es scheint, auch Platon. Denn ganz wie im Parmenides hatte auch hier

Platon die doppelte Absicht, theils durch Einführung seines Bruders anzudeuten, dafs das Interesse für Sokrates sich auch auf die Seinigen erstreckte, theils auf eine versteckte Weise seine Autorschaft zu bezeichnen, indem er die Quelle angab, woher ihm die genauere Kenntnifs von dem Gastmahl geworden sei. Denn dafs wir uns Platon nicht unter den Freunden, denen Apollodoros von dem Gastmahl erzählt, denken dürfen, geht aus der Bemerkung hervor, die er ihn gegen diese machen läfst: „Wenn ich entweder selbst über die Philosophie spreche, oder von Andern sprechen höre, so macht es mir unendliches Vergnügen; vernehme ich aber Reden andern Inhaltes, wie ihr Reichen und Geldmänner sie führt, dann schafft es mir selbst Verdrufs und ich fühle mit euch als meinen Freunden Mitleid, dafs ihr, ohne etwas zu fördern, etwas zu erreichen wähnt." — Man könnte freilich sagen, Platon hätte sich ja vom Sokrates das Gespräch erzählen lassen können. Allein alsdann wäre Platon von seiner gewohnten Manier abgewichen, wenn er das Gespräch etwa so eingeleitet hätte: Folgende Unterredungen, die bei dem Gastmahle des Agathon vorgefallen sind, hat mir Sokrates mitgetheilt. Dann auch wäre es durchaus unpassend gewesen, den Sokrates sein eigenes Lob aus seinem eigenen Munde verkünden zu lassen. Daher läfst auch Platon die Geschichte des Gastmahls dem Apollodoros nicht von Sokrates selbst, sondern von Aristodemos mittheilen. — Gewifs nicht umsonst hat Platon gerade bei den drei durch ihren Inhalt und ihre geschichtlichen Beziehungen bedeutsamsten Gesprächen, Parmenides, Gastmahl und Staat, seine Brüder mittelbar oder unmittelbar betheiligt.

Wie der Parmenides und das Gastmahl, so sind auch das Gastmahl und der Phädon durch eine gewisse Aehnlichkeit der äufsern Einkleidung schon äufserlich als solche Gespräche bezeichnet, die Hauptpunkte in den verschiedenen Reihen des Cyclus einnehmen. Wie im Gastmahle Apollodoros, so erzählt im Phädon Echekrates die Handlungen und Reden des Sokrates und der Andern. Und wie das Mimische in diesen Gesprächen analog ist, so auch der Inhalt. Die drei Gespräche: Parmenides, Gastmahl und Phädon, führen uns den Anfang, die Blüthe und das Ende

des Weisen vor. Die Beziehungen des Gastmahls und Phädons hat schon Schleiermacher erkannt, und die Aehnlichkeit beider Gespräche hat ihn und nach ihm noch Andere, zuletzt Steinhart, veranlaſst, den Phädon unmittelbar auf das Gastmahl folgen zu lassen. Allein betrachten wir die Gespräche Platons als ein Ganzes, so verlangt die Symmetrie, daſs ähnliche Theile nicht immer gerade neben einander, sondern oft auch in bestimmten Entfernungen von einander an ähnliche Punkte gestellt werden, wodurch sie eine befriedigende Wirkung auf das Auge des Beschauers üben. Ist das Gastmahl das Schluſsgespräch der ersten Reihe, so ist der Phädon das der letzten und schlieſst zugleich den ganzen Cyclus, so daſs er auch dadurch wieder in einer Beziehung zum Parmenides, der den Cyclus beginnt, steht. Wir vermissen nun ein ähnliches Schluſswerk der zweiten Reihe, und gerade hier stoſsen wir auf den unvollendeten Kritias. Aus der ganzen Anlage desselben können wir jedoch vermuthen, daſs er ursprünglich von Platon dazu bestimmt war, ähnlich wie das Gastmahl und der Phädon, auch diesen Abschnitt durch die Verherrlichung des wahren Weisen zu schlieſsen. Der uralte Musterstaat der Athener, von dem Solon durch die ägyptischen Priester Kunde erhalten, und dessen Geschichte sich von ihm bis auf Kritias durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt hatte, sollte den Idealstaat des Sokrates in seiner historischen Erscheinung darstellen. An die Spitze eines solchen Staates muſste ein Mann gestellt werden, an dem sich der sokratische Ausspruch bewährte, daſs die Staaten nicht eher des Unheils erledigt werden könnten, als bis sie von Philosophen regiert werden (Staat VI, 487). Ich vermuthe, Platon habe die Absicht gehabt, irgend einer mythischen Persönlichkeit aus der attischen Sagengeschichte, vielleicht einem erdichteten Urahnen der Dädaliden, von denen Sokrates sein Geschlecht herleitete (Euthyphr. S. 11), diese Rolle zuzuertheilen, um an ihm als dem Urtypus des wirklichen Sokrates zu zeigen, wie der wahre Philosoph auch der wahre König sei. Wir hätten so im Kritias das Ideal eines philosophischen Staatsmannes erhalten, das Jeder sogleich für das Urbild des wirklichen Sokrates erkannt hätte, und so wäre gewissermaſsen der Kritias die Ergänzung des Gastmahls

gewesen, zu den aus dem wirklichen Leben des Sokrates entnommenen Zügen noch diejenigen hinzufügend, die zum vollständigen Bilde des Weisen fehlten. Denn hatte im Gastmahle Sokrates selbst sich als den nach der Weisheit strebenden Philosophen und Alkibiades ihn in seinen geselligen Beziehungen zu seinen Freunden und Schülern geschildert, so fehlte, was freilich der wirkliche Sokrates nicht geben konnte, das Bild des politisch-praktischen Philosophen, des Weisen, der, an die Spitze des Staates gestellt, dem Staate die rechte Verfassung giebt und ihn nach der königlichen Kunst leitet. So erst hätten die vier Gespräche: Parmenides, Gastmahl, Kritias und Phädon, uns das vollständige Bild des Weisen in allen Lebensaltern und Lebensverhältnissen gegeben. Auch im Kritias ist es wieder ein Verwandter Platons, der die von seinen Vätern überlieferte Sage berichtet, und so stehen diese vier Dialoge durch ihren Inhalt, ihre Stellung und ihre innere und äufsere Aehnlichkeit als die vier Hauptpfeiler des ganzen herrlichen Gebäudes da, nur dafs freilich den einen von ihnen, den Kritias, der Meister unausgebaut gelassen hat.

Die Bedeutung des Gastmahls wird uns erst recht klar durch die Stellung, die es im Cyclus einnimmt. Da es an der Grenze zweier Hauptabschnitte steht, so hat es die doppelte Bestimmung, den einen abzuschliefsen und den andern vorzubereiten. Es ist der Abschlufs des Vorhergehenden, indem es uns das Wesen der Philosophie und des Philosophen im Gegensatz zu der in den vorhergehenden Gesprächen geschilderten Sophistik und den Sophisten erschliefst. Die Philosophie ist nicht die Weisheit selbst, wie die Sophistik zu sein sich anmafste, sondern das Streben oder die Liebe zur Weisheit. Liebe überhaupt ist der allen Wesen angeborene Trieb nach dem beständigen Besitz des Schönen, das zugleich das Gute ist, der Trieb nach Fortdauer und Glückseligkeit. Eros ist die Personification dieses allgemeinen Triebes. Seine Mutter ist die Penia, die Bedürftigkeit; denn den Trieb erweckt das Gefühl eines Mangels, das Verlangen nach dem, was man nicht besitzt. Sein Vater aber ist Poros, der Sohn der Metis, das Vermögen, durch zweckdienliche Mittel das Gewünschte zu erlangen. Er ist am Geburtstage der

Aphrodite, der Göttin der Schönheit, entstanden und daher ein beständiger Begleiter derselben; denn die Liebe folgt dem Schönen. Eros ist ein Dämon, ein Mittelding zwischen Göttern und Menschen, ein Vermittler des Irdischen und Vergänglichen mit dem Himmlischen und Ewigen. Der Trieb nach Fortdauer äufsert sich sinnlich theils als Instinct der Selbsterhaltung des Individuums, theils als der der Fortpflanzung, die eine Verewigung der Gattung ist; geistig theils als Erinnerung und Nachsinnen, die entschwundenen Erkenntnisse immer wieder von neuem zu erzeugen, theils als Wunsch, im Andenken der Nachwelt durch Geisteswerke fortzuleben. Eros vereinigt Personen verschiedenen Geschlechtes zur Erzeugung leiblicher Kinder, und Personen verschiedenen Alters zur Hervorbringung der Ideen des Schönen und Guten. Die Erziehung ist eine geistige Zeugung; sie beruht auf der Liebe des Lehrers und Schülers, in Gemeinschaft die unvergänglichen Geburten des Geistes zu erzeugen. Das sind die niedern Grade der Liebe. Wer in ihre heiligsten Geheimnisse dringen will, mufs sich von frühester Jugend durch Vorweihen dazu vorbereiten. Von der Liebe des einzelnen schönen Körpers mufs er sich zur Liebe der Körperschönheit überhaupt erheben. Die Liebe der sinnlichen Schönheit leitet ihn zur Liebe der sittlichen Schönheit des Geistes, und zwar steigt er auch hier wieder von den einzelnen Bestrebungen zu der gesammten Sittlichkeit empor, wie sie die Ethik und Politik umfafst. Von der Liebe der sittlichen Schönheit gelangen wir zu der der Wissenschaften, und wenn wir so auf das Schöne in seiner Fülle hinschauen, werden wir nicht wie Sklaven die Schönheit eines Einzelnen, Menschen oder Bestrebung, bewundern und durch eben solche Sklaverei schlecht und kleindenkend erscheinen, sondern hingewandt nach dem unendlichen Meere der Schönheit und so dasselbe schauend, viele schöne und grofsartige Reden und Gedanken erzeugen in unermefslicher Weisheit, bis wir im Stande sind, erkräftigt und erstarkt, die eine Wissenschaft des Schönen zu schauen. Und wer bis dahin in der Liebe vorgedrungen ist, der wird endlich ans Ziel gelangen und die Urschönheit selbst schauen, weshalb er alle Mühen bestanden hat (Gastm. S. 210). — Indem der Trieb nach dem Guten und Schönen sich dieses

höchsten Zieles bewufst ist, ist er eben der philosophische, der, weil er das Schöne selbst zum Ziele hat, zur wahren Glückseligkeit und Unsterblichkeit führt. Darin besteht das Leben des wahren Philosophen, von dem einzelnen irdischen Schönen stufenweise bis zur himmlischen Urschönheit emporzusteigen, und eben deshalb ist Eros nicht ein Gott, sondern ein Dämon, der von dem Vergänglichen zum Ewigen führt, der Vermittler des Menschlichen und Göttlichen.

Hiermit hat uns Sokrates zugleich sein inneres Leben geschildert. Seine Liebe zu den schönen Jünglingen war die erste Sprosse der Leiter, die ihn emporführte zur Anschauung der Urschönheit selbst. „Er hat, wie Steinhart richtig bemerkt, die Erhebung der Seele von der rein persönlichen Liebe zum geläuterten Schönheitssinne, von diesem zum feinen sittlichen Tact, der für die Meisten in allen sittlichen und politischen Beziehungen ausreicht, endlich durch die vorbereitenden Wissenschaften zu der reinen göttlichen Schönheit und zu der Philosophie, deren Princip das ewig Gute und Schöne ist, also den Bildungsgang jedes vollkommnen Menschenlebens dargestellt.“ Die Schilderung des äufsern Lebens des Sokrates, die uns dann Alkibiades giebt, findet hierin ihre Ergänzung und Erklärung, und so ist der Hauptzweck des Gastmahls, uns die Philosophie als den wahren Eros und den Philosophen als den wahren Erotiker darzustellen. Was Sokrates in allen vorhergehenden Gesprächen von dem Schönen und Guten in einzelnen Winken angedeutet hat, das spricht er hier in voller Klarheit aus, nicht vor Sophisten, Erotikern der niedrigsten Stufe, die im Genufs und eiteln Ruhme den Gegenstand ihrer Liebe fanden, sondern in einem Kreise hochgebildeter Männer, die durch ihr Wissen und Handeln ein besseres Streben bekundeten. Sie ahnen die höhere Bedeutung der Liebe; sie ist ihnen nicht ein rein sinnlicher Genufs; sie erkennen in ihr ein Moment des geistigen Lebens; dafs sie aber das geistige Leben selbst sei, zu dieser Höhe der Anschauung haben auch sie sich nicht erhoben. Sie sind Erotiker der zweiten Stufe, die sich aber von der Liebe zum Einzelnen zu der Liebe zum Allgemeinen in der sinnlichen, sittlichen und intellectuellen Welt noch nicht emporgeschwungen haben. „Es geht, sagt Sokrates, mit dem

Worte Liebe wie mit dem Worte Kunst. Jeder, der etwas kann, sollte Künstler heifsen, und doch nennt man nicht Alle so; sondern nur solche, die gewisse Fertigkeiten besitzen. So ist auch die Liebe das gesammte Streben nach dem Guten und dem Glücke, wiewohl man von denjenigen, die auf vielfach andern Wegen darnach streben, durch Gelderwerb, durch Leibesübungen, durch Philosophie, nicht sagt, sie lieben oder seien Verliebte; nur diejenigen, die nach einer gewissen Gattung ihre Richtung nehmen und darauf ihr Bestreben lenken, erhalten den Namen des Ganzen, der Liebe, des Liebens und der Verliebten" (S. 205). In ihrer beschränkten Auffassung ist ihnen die Liebe nur ein besonderes Bestreben nach dem Besitze eines einzelnen geliebten Gegenstandes, und, wie sie Sokrates treffend charakterisirt, indem sie den Eros für das Geliebte, nicht für das Liebende halten, erscheint er ihnen über Alles schön, da das Geliebte einem Jeden das Schöne, Zarte, Vollkommene und Selige ist. Darum legen sie auch, wenn sie den Eros loben, ihm das Schönste und Gröfste bei, er mag es nun besitzen oder nicht (S. 204). Aber Eros, als das Liebende, das blofse Streben an sich, ist weder schön, noch häfslich, weder gut, noch böse. Er wird das eine oder das andere je nach dem Gegenstande seines Strebens. Der schönste Eros ist der nach dem Schönsten Strebende, der philosophische. Denn gehört die Weisheit zu dem Schönsten und ist Eros die auf das Schöne gerichtete Liebe, so ist er nothwendig ein nach Weisheit Strebender, ein Philosoph, und als Philosoph steht er mitten inne zwischen dem Weisen und dem Unverständigen, zwischen den Göttern, die nicht nach Weisheit streben, weil sie sie schon haben, und den Thoren, die ebenfalls nicht darnach streben, weil sie ihren Mangel nicht fühlen. — Auf dieser Verschiedenheit der Auffassung des Eros als des Geliebten und des Liebenden beruht denn auch der wesentliche Unterschied der Reden der Andern von der Rede des Sokrates. Jene sind nicht, wie man vielfach geglaubt hat, von Platon nur als falsche Muster in Form und Inhalt der Rede des Sokrates als dem Muster wahrer Begeisterung und Beredtsamkeit entgegengesetzt; sie sind aber auch nicht, wie Steinhart will, Vorbereitungen zu der Rede des Sokrates, die alle diese mehr oder minder gelungenen An-

fänge zur Harmonie und Vollendung bringt. Sie bilden den Gegensatz der gemeinen, beschränkten zu der idealen, philosophischen Ansicht von der Liebe und der Auffassung des menschlichen Lebens überhaupt. Auch die gemeine Liebe hat ihre Berechtigung und Wahrheit; sie kann manches Gute und Schöne fördern; aber die philosophische Liebe ist sie nicht; zu dem Guten und Schönen selbst kann sie nicht führen. Die Redner sind im Grunde immer noch sophistische Erotiker; denn ihre Liebe ist doch nichts Anderes, als die rein sinnliche Lust an schönen Knaben, wie sie die damalige Volkssitte billigte, nur daſs sie das Unsittliche derselben durch geläufige Gemeinplätze und geistreiche Beziehungen und Vergleichungen verdecken und beschönigen. Dem moralisirenden Phädros ist sie der Zügel unedler und der Sporn edler Handlungen; der politisirende Pausanias will, daſs sie, durch Gesetze geregelt, dem Staatswohle dienstbar werde; der Naturforscher und Arzt Eryximachos findet in ihr das Bild der die ganze Welt durchdringenden Harmonie; der humoristische Aristophanes sieht in ihr das Mittel, die menschliche Halbheit zu heilen; endlich der ästhetisirende Agathon schöpft aus ihr seine poetische Begeisterung. Sie sind die nüchternen und verständigen Liebhaber, die Platon im Phädros schildert (S. 256), denen die Liebe, durch sterbliche Besonnenheit verdünnt, auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt. Sie sehen, wie sie Sokrates treffend charakterisirt, auf ein einzelnes Schöne, einen Menschen oder eine Bestrebung, die sie wie Sklaven bewundern, und erscheinen durch ebensolche Sklaverei schlecht und kleindenkend. Sie lieben in dem Geliebten nur sich, indeſs die wahre Liebe nicht Selbstliebe, sondern Selbstentäuſserung ist. „Wer wahrhaft liebt, sagt Sokrates, sucht nicht in dem Geliebten seine Hälfte; denn er liebt weder die Hälfte, noch das Ganze, wenn es nicht das Gute ist; ja die Menschen lassen sich willig Hände und Füſse abschneiden, wenn sie ihnen schlimm zu sein scheinen; auch nicht einmal sich selbst lieben die Menschen, man müſste denn das Eigene gut, das Fremde schlecht nennen.“ — Die Güter, wegen welcher sie die Liebe preisen, sind nicht die nothwendigen Folgen ihrer Liebe; sie können, wenn andere Bedingungen hinzutreten, aus ihr hervorgehen; daher sie

auch zwischen der gemeinen und der himmlischen Liebe unterscheiden müssen; daher sind, was sie als Werke ihres Eros preisen, nur Schattenbilder der Tugend. Die wahre Tugend erzeugt nur der wahre Eros; denn die philosophische Liebe ist es, die zur wahren Unsterblichkeit, nicht blos zur Unsterblichkeit des Namens führt; die nicht des ordnenden Gesetzes von aufsen bedarf, sondern die selbst den Einzelnen und den Staat ordnet; die die Harmonie in unserm Denken und Handeln herstellt; die unsere Sehnsucht nicht nach der uns fehlenden Hälfte, sondern nach dem Schönen und Guten befriedigt; die uns nicht blos die poetische Begeisterung für das irdische Schöne, sondern die heilige Weihe zur Anschauung des ewigen Schönen selbst verleiht. — Sokrates, der schon im Hippias I die gemeine Sinnenlust von jener bessern Lust durch Auge und Ohr geschieden, will keine Vermittelung zwischen beiden. Die Liebe zu schönen Jünglingen ist ihm das reine ästhetische Wohlgefallen an der Schönheit der Körpergestalt, in das sich keine unlautere Begierde mischen darf, wenn es der Keim werden soll, aus dem die Liebe zur sinnlichen, sittlichen und intellectuellen Schönheit überhaupt erwachse. Ihm ist die Liebe zum schönen Jünglinge das heilige Verhältnifs des Lehrers und geistigen Vaters zum geistigen Sohne. Er liebt nur den schönen Jüngling, um an ihm schöne Reden zu erzeugen; ja, er spricht es deutlich aus, dafs er die Seelenschönheit höher achte, als die Körperschönheit und Jedem, dessen Seele nicht ganz verloren und verblüht ist, seine Dienste erweise. In diesem reinen und sittlichen Verhältnisse sieht er die Grundbedingung der Erziehung und Bildung zu einem philosophischen Leben, und das ist der Punkt, woran sich unmittelbar das dem Gastmahl zunächst folgende Gespräch, der Phädros, und mit ihm mittelbar die ganze zweite Gesprächsreihe unseres Cyclus knüpft. Darum wird auch in der Rede des Alkibiades besonders hervorgehoben, dafs Sokrates den Lockungen des schönen Jünglings, die mit den üppigsten Farben gemalt werden, widerstanden habe, ja geradezu ausgesprochen, dafs er aus der irdischen Schönheit sich ebenso wenig etwas mache, wie aus Reichthum und andern Vorzügen, in denen die Menge ein Glück sieht.

Dafs die Rede des Alkibiades die Ergänzung zu der des

Sokrates ist, das haben die meisten Erklärer schon anerkannt; beide zusammen geben uns erst das vollständige Bild des Weisen. Sokrates hat uns in seiner Rede einen Blick in sein Inneres thun lassen; er hat uns offenbart, daſs es die Liebe zu dem Urschönen ist, die ihn das Schöne in den Gestalten, Handlungen und Erkenntnissen aufzusuchen treibt; er hat in dieser Liebe uns das wahre Wesen der Philosophie kennen gelehrt. Wie der einen solchen Eros in sich tragende Weise im wirklichen Leben erscheint, das schildert uns die Rede des Alkibiades. Der Trunkene verräth, was der Nüchterne zu offenbaren sich gescheut haben würde, die innersten Geheimnisse ihres gegenseitigen Liebesverhältnisses. Dem Aeuſsern nach einem grobsinnlichen Satyr gleichend, birgt Sokrates unter der Silenenhülle die herrlichsten Gebilde. Er lockt, wie Marsyas durch sein Flötenspiel, Alle durch seine Worte an sich. Auch er, Alkibiades, habe sich zu ihm hingezogen gefühlt, obgleich ihm Sokrates nicht wie andere Liebhaber geschmeichelt, vielmehr habe er ihn zur Erkenntniſs seiner Thorheiten gebracht und mache jetzt noch, daſs er vor sich selbst erröthe. Der Sinnlichkeit ist er nicht zugänglich, und ebenso ist er gegen Gold unverwundbar. Im Entbehren und in der Ertragung von Mühseligkeiten übertrifft er Alle. Der Wein übt keine Wirkung auf ihn; bei fröhlichen Gelagen spielt er nicht den Enthaltsamen; und doch hat ihn noch Niemand trunken gesehen. Nichts kann ihn stören, wenn er seinen Betrachtungen nachhängt. Furcht kennt er nicht; davon zeugt sein Benehmen bei Potidäa und Delion. Mit andern groſsen Männern, Kriegern und Staatsmännern, ist er nicht zu vergleichen; er ist ein Originalmensch, und originell wie er selbst sind auch seine Reden. Unter der unscheinbarsten Hülle bergen sie die göttlichsten Gedanken und enthalten eine Fülle von Tugendbildern, die immer darauf zielen, zu zeigen, was derjenige beachten müsse, der im Guten und Schönen gleich trefflich werden will.

Die frühern Redner priesen nicht eine Liebe zwischen bestimmten Personen, sondern setzten in verschwimmender Allgemeinheit ein Verhältniſs voraus, dem sie willkürlich alle Bedingungen andichteten, die zur Erreichung der von ihnen gepriesenen Vortheile der Liebe erfordert werden. Darum

ist ihr Lob des Eros ein hohles, dem alle Realität abgeht, und Sokrates wirft ihnen mit Recht vor, daſs sie ihrem Gegenstande das Gröſste und Schönste beigelegt hätten, unbekümmert, ob er es auch besitze oder nicht. Alkibiades Liebesrede hat die bestimmte Person des Sokrates zum Gegenstande; ihn will er mit seinen Fehlern und Vorzügen abschildern; er will nur die Wahrheit sagen und fordert Sokrates selbst auf, ihn Lügen zu strafen, wenn er etwas hinzudichte. Und indem er dem Sokrates etwas anhängen will, ist es doch Sokrates, auf den alles Lob, und er selbst, auf den aller Tadel fällt. Hierin liegt die treffendste Ironie, daſs, während Sokrates in echter Begeisterung die wahre Liebe in einfach klaren Worten preist und der trunkene Alkibiades in scheinbar regelloser Rede, doch mit der klarsten Selbsterkenntniſs, indem er den Sokrates des Mangels an Liebe beschuldigt, ihn als den treuesten und besten Liebhaber, sich selbst aber als den wankelmüthigen, zwischen dem Guten und Schlechten ewig schwankenden Geliebten schildert, die nüchternen Männer ein unbestimmtes, nebelhaftes Ding, das sie Liebe nennen, so rühmen, daſs sie die Leerheit und Unwahrheit des Inhaltes durch eine blendende Form verdecken, Phädros durch Aufwand von mythologischer und historischer Gelehrsamkeit, Pausanias durch den Schein politischer Weisheit, Eryximachos durch den tiefer naturphilosophischer Speculation, Aristophanes durch komischen Humor, und endlich Agathon durch den Wohlklang der Worte und die schöne Wahl von Namen und Ausdrücken die Hörer in Erstaunen setzend. „Ich besorgte, sagt Sokrates, nachdem Agathon seine Rede geschlossen hat, Agathon möchte zuletzt in seiner Rede gegen die meinige das Haupt des Gorgias, des gewaltigen Redners, senden und mich stumm wie einen Stein machen.“ Und ebenso treffend charakterisirt er die Reden Aller im Allgemeinen, wenn er sagt: „Ihr habt, wie es scheint, die Aufgabe gestellt, daſs jeder von uns den Eros zu loben scheine, nicht daſs er ihn wirklich lobe; darum setzet ihr alle Beredtsamkeit in Bewegung und weiht sie dem Eros und behauptet, er sei so oder so beschaffen und so groſser Güter Geber, damit er als der möglichst Schönste und Beste erscheine, offenbar nämlich denen, die ihn nicht kennen, denn den Kundigen doch wohl

nicht, und so klingt denn euere Lobrede schön und erhaben.“ — Dagegen halte man die Charakteristik, die Alkibiades von der Beredtsamkeit des Sokrates giebt. „Hört Jemand den Sokrates sprechen, so kommen ihm anfänglich seine Reden lächerlich vor. Sie sind äufserlich in Worten und Ausdrücken wie mit dem Bocksfell eines schalkhaften Satyrs umhüllt. Er spricht nämlich von Lasteseln, Schmieden, Schustern, Gerbern und scheint immer mit denselben Beispielen dasselbe zu sagen, so dafs ein unerfahrener und unverständiger Mann wohl über sie lachen könnte. Wenn sie aber Einer geöffnet sähe, so würde er Reden finden von einem überaus sinnigen Inhalte und solche, die die göttlichsten Gedanken und gleichsam eine Fülle von Tugendbildern enthalten und die nur darauf zielen, zu zeigen, was derjenige, der im Guten und Schönen gleich trefflich werden will, beachten müsse!“ — Wenn nun hier die Rede des Sokrates von seiner gewöhnlichen Art abweicht, indem sie der Beispiele von Schustern, Gerbern, entbehrt und einen höhern Ton anstimmt, so ist das kein Widerspruch; denn er theilt ja nur die Worte der Seherin Diotima mit, welcher der erhabenere Ton wohl anstand. Aber der Leser merkt wohl, dafs hier die angebliche Unterredung mit der Diotima das umhüllende Bocksfell des schalkhaften Satyrs ist, dafs Sokrates sich dieser Einkleidung nur bedient, um sich nicht selber zu widersprechen, da er so oft behauptet hat, er verstände es nicht, lange und schöne Reden auszuspinnen. Ganz ähnlich erklärt Sokrates im Phädros seine Rede als eine Wirkung der Begeisterung, die ihn an dem den Nymphen heiligen Orte ergriffen. Ihn macht nicht die Kunst eines Gorgias und anderer Rhetoren zum Redner, sondern die Stimme der Gottheit, die zu ihm spricht. Wie in allen frühern Dialogen wird auch hier die gemeine Lebensansicht der philosophischen, die gemeine Rhetorik der echten Beredtsamkeit, die aus dem Herzen stammt, entgegengesetzt. Sokrates, der überall im Wechselgespräche die Gegner besiegt hat, erringt hier den höchsten und schwersten Sieg auch in zusammenhängender Rede, die er aber dadurch, dafs er sich im Gespräch mit der Diotima einführt, mit bewundernswürdiger Kunst doch wieder in die ihm geläufige dialogische Form zu kleiden weifs. Und zwar wird dieser Sieg nicht errungen über fremde sophistische

Rhetoren, sondern über die gebildetsten und gefeiertesten attischen Redekünstler, die, wie Aristophanes und Agathon, durch die Macht ihrer Worte ein ganzes Volk hinzureifsen vermochten. Platon läfst im Protagoras (S. 347), gewifs nicht ohne Hindeutung auf unser Gespräch, den Sokrates selbst diese Art von geistigem Wettkampfe, wo Mann gegen Mann in zusammenhängender Rede wetteifert, für den höchsten, der gebildeter Männer würdig sei, erklären. „Mich dünkt, sagt Sokrates, über Gedichte zu sprechen, habe allzu viel Aehnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Denn auch diese, weil sie sich nicht selbst mit einander unterhalten können beim Becher, noch durch ihre eigene Stimme und Rede aus Unbildung, vertheuern die Flötenspielerinnen und miethen für vieles Geld die fremde Stimme der Flöte und unterhalten sich durch deren Stimme. Wo aber gute und edle und unterrichtete Zecher zusammenkommen, da findest du keine Flötenspielerin, noch Tänzerin, noch Lautenschlägerin, sondern du findest sie unter einander genug zur Unterhaltung ohne diese Possen und Tändeleien durch ihre eigene Stimme, jeden an seinem Theile bald redend, bald hörend, ganz sittsam, und sollten sie auch sehr vielen Wein getrunken haben; — sie unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eigenen Reden versuchen und versuchen lassen.“ — Auch hieraus wird es hoffentlich einleuchten, wie dem Gastmahle unter den Gesprächen, die die persönlichen Kämpfe des Sokrates schildern, die letzte und höchste Stelle gebührt, indem es mit dem schwersten Kampfe und dem herrlichsten Siege würdig die ganze Reihe schliefst. Darum läfst auch hier Platon dem Sokrates durch Alkibiades den Siegerkranz reichen als dem Manne, der durch Reden alle Menschen besiegt (*νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρώην, ἀλλ' ἀεί*, S. 214), und nicht ohne Absicht hat er hier wieder fast alle Personen vereinigt, die bei Sokrates erstem Siege über Protagoras gegenwärtig gewesen waren.

Nicht blos durch seine Form, sondern auch durch seinen Inhalt bildet das Gastmahl den Abschlufs aller vorhergehenden und den Anknüpfungspunkt der folgenden Gespräche. Haben jene uns in der Verkehrtheit und Verderblichkeit der Sophistik, Politik und Rhetorik die Resultate falscher Lebens-

auffassungen vorgeführt, so giebt uns das Gastmahl die Lebensauffassung des Sokrates selbst, worauf in den vorigen Gesprächen nur immer hingedeutet worden ist. Denn man verkennt die Bedeutung unseres Gespräches, wenn man es entweder für eine in ein poetisches Gewand gekleidete Abhandlung über die Liebe in ihren verschiedensten Beziehungen, oder für ein plastisch-dramatisches Charaktergemälde des Philosophen, wie er sein soll und wie er in Sokrates wirklich war, hält. Steinhart hat den Inhalt des Dialogs richtig gefaſst, wenn er ihn zu reich und umfassend nennt, als daſs er sich in die Schranken eines einzelnen, wenn auch noch so fruchtbaren Satzes einengen lieſse. „Wie in allen Dialogen aus Platons reifster Zeit, sagt er, eine gröſsere Reihe von Erkenntnissen, gleichsam ein Inbegriff seiner Philosophie, wenn auch immer wieder aus andern Standpunkten, zu einem Ganzen zusammengefaſst wird, so sehen wir auch hier, weniger in streng dialektischer Form, als in der verklärenden Plastik der Poesie, eine Totalität von höhern Lebensanschauungen und bedeutenden Wahrheiten sich aus einem Grundprincip entwickeln.“ — Dieses Grundprincip ist die Liebe, das Streben nach dem dauernden Besitze des Schönen, das zugleich das Gute ist, nach der Glückseligkeit und Unsterblichkeit, und da das Leben selbst nichts Anderes ist, als ein Streben, das theils auf seine Selbsterhaltung, theils auf die Erringung gewisser Güter gerichtet ist, so ist Lieben und Leben eins. Der beschränkte Begriff der Liebe, der den Reden der Andern zu Grunde liegt, hat sich in der Rede des Sokrates zu dem Begriff des Lebens überhaupt erweitert. Er unterscheidet drei Abstufungen der Liebe. Das Leben der Empfindung und Vorstellung ist ihm die niedrigste Stufe der Liebe. Sie äuſsert sich in Bezug auf den Körper als Trieb der Selbsterhaltung in der Selbstliebe und als Trieb der Erhaltung der Gattung in der Geschlechtsliebe; in Bezug auf den Geist in dem beständigen Wechsel der Affecte und Vorstellungen, die durch die Erinnerung immer wieder von neuem erzeugt werden, und als Trieb der Mittheilung, der in der Fortdauer im Andenken der Menschen seine Unsterblichkeit findet. Eine höhere Stufe der Liebe und des Lebens ist die, die überall in der Welt das Schöne, Gute und Wahre, im Werdenden und Vergänglichen

das Seiende und Ewige sucht, vom Besondern zum Allgemeinen übergeht, von der Empfindung und der Vorstellung zum Begriff und der Erkenntnifs emporsteigt, das künstlerische, sittliche und intellectuelle Leben, die Vorweihe zu der höchsten Stufe des Lebens, des philosophischen, das zur Anschauung des Schönen und Guten selbst und damit zur wahren Glückseligkeit und Unsterblichkeit gelangt. Es wird hier zum ersten Male deutlich ausgesprochen, worauf in den frühern Gesprächen Sokrates immer hingedeutet hatte, dafs die Idee des Schönen und Guten es ist, die das Leben des wahren Philosophen bestimmt, und wie ein philosophisches Leben in Sokrates zur Erscheinung gekommen ist, das zeigt uns die Rede des Alkibiades. Nachdem so im Gastmahle die wahre Lebensauffassung gegeben ist, wird in der zweiten Reihe des Cyclus gezeigt, wie aus einer solchen Lebensauffassung die Lebensrichtung des wahren Philosophen hervorgeht. Es schliefst sich also zunächst an das Gastmahl der Phädros, worin in einem Mythos versinnlicht wird, wie die Ideen dem menschlichen Geiste ursprünglich eingepflanzt sind, die durch die Liebe befruchtet und durch die Dialektik entwickelt werden und zur Anschauung kommen, und nachdem im Philebos das Verhältnifs des Schönen und Guten zu der Lust und zur Erkenntnifs bestimmt worden, wird im Staat aus der Idee des Guten die philosophische Lebensrichtung als Ethik und Politik abgeleitet, im Timäos ihre Offenbarung in der Natur nachgewiesen, und der Kritias, wenn er vollendet worden wäre, hätte uns das Bild des philosophischen Staatsmannes in seiner historischen Erscheinung vorgeführt, ähnlich wie das Gastmahl in Sokrates den historischen Weisen. — Was im Gastmahl die Liebe in Bezug auf das Schöne, das ist im Staat die Erkenntnifs in Bezug auf das Gute. Ist im Gastmahl Lieben und Leben, so ist im Staat Erkennen und Leben als identisch gesetzt, und wie im Gastmahl uns die verschiedenen Stufen der Liebe, so werden uns im Staat die verschiedenen Stufen des Erkennens vorgeführt. Der ersten Stufe der Liebe, der niedern, instinctartigen, entspricht die erste Stufe des Erkennens, das blofse Meinen und Vorstellen; der zweiten, der eigentlichen Vorweihe, die in dem einzelnen Schönen der Gestalten, Bestrebungen und Erkenntnisse das

Schöne selbst sucht, das Verständnifs derjenigen Wissenschaften, die, wie Platon sagt, die Seele umlenken vom Werdenden zum Seienden, die Rechenkunst, Mefskunst, Sternkunde und Musik; endlich der dritten Stufe, der Anschauung des Schönen selbst, die Erkenntnifs der Idee des Guten, „die zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe erblickt wird, die aber, wenn man sie erblickt hat, auch gleich dafür anerkannt wird, dafs sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und dafs diese sehen mufs, wer vernünftig handeln will in seinen eigenen und in öffentlichen Angelegenheiten“ (Staat VII, 517). Wie nur der wahre Erotiker die Idee des Schönen schaut, so erkennt nur der wahre Dialektiker die Idee des Guten, und wie im Gastmahl die Liebe es ist, die zur Seligkeit und Unsterblichkeit führt, so wird im Staat darauf vorbereitet (X, 508 fg.) und im Phädon dialektisch begründet, dafs das Leben des Philosophen ein beständiges Zurückziehen vom Werdenden zum Seienden, vom Meinen zum Erkennen, ein beständiges Sterben sei, bis die reine Seele, als ein Erkennendes der Idee des Guten, die allem Erkennenden das Erkennen giebt, also das höchste Erkennende ist, verwandt, zu dem ihr Aehnlichen kommt, wo sie der wahren Seligkeit theilhaft wird und mit den Göttern ewig lebt. Wie uns das Gastmahl in Sokrates den wahren Philosophen im Leben und Werden, so schildert ihn der Phädon im Sterben und in der Vollendung; daher allerdings auch der Phädon zum Gastmahl in einer bestimmten Beziehung steht, aber nicht so, dafs wir beide unmittelbar verbinden dürfen; denn auch vom Gastmahl zum Phädon führt der Weg durch den Staat. Endlich wie das Gastmahl einerseits mit dem Phädon, so steht es andererseits mit dem Parmenides in Verbindung. Denn in Sokrates ist der Weise gefunden, auf den der alte Parmenides hingedeutet hatte: „Sehr wohl begabt mufs der sein, der es soll begreifen können, dafs es eine Gattung jedes Einzelnen und ein Wesen an sich giebt; noch vortrefflicher aber der, welcher es ausfindet und dies Alles gehörig auseinandersetzend auch Andere lehren kann.“ Das Gastmahl enthält den Schlüssel, die Zweifel, die im Parmenides gegen die Ideenlehre erhoben worden sind, zu lösen

in den hier kurz, aber klar ausgesprochenen Grundprincipien der platonischen Philosophie: Es giebt ein Wesen an sich, das das Gute und zugleich das Schöne selbst ist; es ist selbständig, ewig, einfach und nur sich selbst gleich, in Raum und Zeit unbeschränkt. Es ist die Einheit, von der alles wahre Sein ausgeht. Es ist nicht durch eine sinnliche Vorstellung, noch durch einen Begriff zu erfassen, es kann nur als Geist vom Geiste angeschaut und durch die Liebe erstrebt werden. Es offenbart sich in allen Dingen; denn nur durch dieses Wesen haben sie ihr Sein, nur durch dasselbe sind sie gut und schön. Sie entstehen und vergehen, ohne dafs jenes Wesen im allergeringsten dabei litte oder gewönne. Nur durch die jenes Wesen bestimmenden Ideen werden die im ewigen Wechsel des Werdens begriffenen Dinge in ihrem Sein als Begriffe festgehalten und dadurch Gegenstände der menschlichen Erkenntnifs; ohne sie sind sie blofse Schattenbilder, von denen es nur subjective Vorstellungen, keine objective Wahrheit giebt. Darum kann auch nur der, welcher das Schöne selbst rein und ungemischt in seiner göttlichen Einfachheit geschaut hat, statt Schattenbilder der Tugend wahre Tugend erzeugen, da er sich mit der Wahrheit selbst vermählt hat, und nur ihm wird wahre Seligkeit und Unsterblichkeit zu Theil. — In diesen Sätzen hat Sokrates das zu seiner festen Ueberzeugung gewordene Ergebnifs seines Ringens um die Wahrheit, wie es uns diese erste Gruppe der Gespräche dargestellt hat, ausgesprochen, und sie bilden zugleich den Grund, worauf die in der folgenden Gruppe zu gebende Lehre beruht.

Wir haben nur noch Einiges über die Zeit der Abfassung unseres Gespräches hinzuzufügen. Bekanntlich giebt der Anachronismus, den Platon dem Aristophanes in den Mund legt, indem er ihn die zerschnittenen Doppelmenschen mit dem zerschnittenen Mantineia vergleichen läfst (S. 193), einen Fingerzeig über die Abfassungszeit. Die Zerstörung und der in vier gesonderten Theilen dorfartig ausgeführte Wiederauf-

bau der Stadt Mantineia durch die Spartaner geschah nach Xenophon (Hell. V, 2) Olymp. 98, 4 (385), die völlige Wiederherstellung der Stadt aber nach dem Siege des Epaminondas bei Leuktra, Olymp. 102, 3 (370). Wir stimmen Steinhart bei, welcher sagt: „Da die Vergleichung der zerschnittenen Doppelmenschen mit dem zerschnittenen Mantineia nach der Wiederherstellung der Stadt keinen Sinn mehr haben würde und deshalb Schleiermachers Annahme, daſs der Dialog sowohl 385 als 370 geschrieben sein könnte, unhaltbar erscheint, so wird unbedenklich 385 als das Jahr der Abfassung anzunehmen sein, wo der frische Eindruck jenes Ereignisses am leichtesten diese Anspielung hervorrufen konnte. Die Annahme einer irrthümlich in den Text gekommenen Randglosse, die dann doch nur von einem der ältesten, um jene Zeit, wo Mantineia noch nicht wieder aufgebaut war, lebenden Leser herrühren konnte, ist miſslich, da die jetzt in unsern Texten vorkommenden Einschiebsel und Entstellungen der ursprünglichen Handschrift des Verfassers wohl selten in eine so frühe Zeit hinaufgehen und nicht leicht zu einer Zeit, wo der Verfasser noch lebte, in alle Handschriften eindringen konnten." — Sicher ist, daſs Platon dieser Anachronismus nicht unwillkürlich entschlüpft ist; er hatte gewiſs seine Absicht, ihn gerade dem Aristophanes in den Mund zu legen. Wir kennen nun freilich die Veranlassung nicht mehr, aber der damalige Leser mochte wohl die Beziehung im Augenblick erkennen und die komische Wirkung für ihn nicht wie für uns verloren gehen. Halten wir das Jahr 385 als die Grenze fest, jenseits welcher die Abfassung des Gastmahls nicht fallen kann, wohl aber eine kurze Zeit, etwa ein oder zwei Jahre, später, so hat Platon diesen ersten Theil seines Cyclus in ungefähr 5—6 Jahren, von 389—384 oder 383, vollendet, zwischen seinem 40. und 46. oder 47. Lebensjahre, also in einer Zeit, wo die jugendliche Frische mit dem männlichen Ernste gepaart war.

---

# Zweiter Theil.

## Sokrates lehrt die echte Weisheit.

### 1. Phädros.

Die zweite Reihe des Cyclus beginnt mit dem **Phädros**. Die Haltung des Gespräches kann nur, wie es zuletzt noch **Steinhart** aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich gemacht hat, zwischen 410—405 fallen. Nehmen wir das Jahr 410 an, so dachte sich Platon in dem gegenwärtigen Gespräche Sokrates als einen Mann von nahe an sechszig Jahren, sieben Jahre älter, als er uns zuletzt im Gastmahl begegnet ist. Er erscheint immer noch als eifriger Erotiker, aber von einem bestimmten Verhältnisse zu jüngern Personen, wie im Gastmahle zu Alkibiades, Charmides, Euthydemos (S. 222), ist nicht mehr die Rede; ja, Sokrates deutet scherzhaft selbst den Grund an, warum sich solche Verhältnisse nicht mehr knüpfen lassen wollen. Denn als ihm Phädros erzählt, Lysias habe eine schöne Rede geschrieben, wodurch ein Knabe nicht von einem Liebhaber, sondern von einem Nichtverliebten gewonnen werden sollte, sagt er: „O trefflicher Mann, hätte er doch geschrieben von einem Armen eher als Reichen, von einem Alten als Jungen, und was sonst mir wäre zu gute gekommen“ (Phädr. S. 227)! Das Verhältniſs des Sokrates zu Isokrates dem Schönen, worauf Phädros anspielt (S. 278), war mehr ein freundschaftliches, als ein erotisches, was schon daraus hervorgeht, daſs es mit dem Verhältniſs zwischen Lysias und Phädros verglichen wird.

Schwieriger als die Zeit der Haltung ist die der Abfassung des Gespräches zu bestimmen. Unter den Alten haben Diogenes Laertius (III, 38) und Olympiodoros (Vit. Plat.) den Phädros für das erste Werk Platons erklärt wegen seines jugendlichen und dithyrambischen Charakters. Unter den Neuern sieht Schleiermacher in dem Phädros das erste Jugendwerk Platons, der mit ihm die Reihe seiner philosophischen Werke eröffnet habe. Das Gespräch, meint er, geht von der Liebe als dem philosophischen Triebe aus, giebt als Gegenstand der Philosophie, freilich vorläufig erst noch in mythischer Darstellung, die Ideen an und handelt dann von der Dialektik als der philosophischen Methode. In dem Einzelnen findet er überall Spuren der Jugendlichkeit des Verfassers, in der prahlerischen Neigung zum Epideiktischen, in der Ueppigkeit des mimischen Beiwerks, in der gesuchten Lebhaftigkeit des Gespräches, in dem übermäſsigen Gebrauch des Feierlichen und Pathetischen, in der Unbeholfenheit der Uebergänge, in der mangelhaften Methode u. s. w. Schleiermachers Ansicht sind dann mehrere namhafte Erklärer Platons gefolgt. Ihr trat zuerst Socher mit der Ansicht entgegen, daſs der Phädros nicht ein Jugendwerk Platons sei, sondern seine Entstehung dem Entschlusse des Philosophen verdanke, in der Akademie eine stehende philosophische Lehranstalt zu gründen; das Gespräch sei daher eine Art Antrittsprogramm, das über den Stoff, die Methode und den Zweck der in der Akademie zu lehrenden Philosophie handle. Sochers Meinung haben sich auch Stallbaum, Hermann und Steinhart angeschlossen, indem sie die Gründe, die man für die frühe Abfassung des Phädros vorgebracht, treffend zurückweisen. Doch bemerkt noch Steinhart richtig, daſs die äuſsere Veranlassung eines Werkes, wie hier die Gründung der Akademie, von der ihm zu Grunde liegenden objectiven Idee völlig verschieden sei, so sehr sie auch den Ton und die Färbung bedingen mag. Nach Socher, Hermann und Steinhart würde die Abfassung des Phädros ungefähr in das Jahr 389 fallen, früher als die des Gastmahls; denn sie lassen dieses erst auf jenen folgen, und zwar Steinhart unmittelbar, Socher und Hermann erst nach dem Menexenos, den sie seines Inhaltes wegen als mit dem Phädros in genauem Zusammen-

hange stehend betrachten. In der That sind zwischen dem Gastmahle und dem Phädros der äufsern und innern Aehnlichkeiten so viele, dafs wir beide Gespräche als gleichsam aus einer Stimmung des Verfassers hervorgegangen betrachten müssen, und doch läge, wenn wir mit jenen Kritikern die Abfassungszeit des Phädros 389, die des Gastmahls 385 setzen, ein Zeitraum von vier Jahren zwischen ihnen.

Eine äufsere Aehnlichkeit, die beide Gespräche bieten, liegt in dem rhetorischen Wettkampf des Sokrates im Gastmahl mit den andern Lobrednern des Eros, im Phädros gegen die geschriebene Liebesrede des Lysias. Die Rede des Sokrates im Gastmahl erscheint noch immer in der dem Sokrates geläufigen dialogischen Form, die beiden Reden im Phädros haben anch diese äufsere Hülle abgestreift und sind vollkommen rhetorische Vorträge, Reden im eigentlichsten Sinne. Dafs der wirkliche Sokrates nie in zusammenhängenden Reden seine Ansichten vorgetragen hat, steht historisch fest; läfst ihn doch Platon selbst im Protagoras und anderswo erklären, er verstehe sich nicht auf das Redenhalten, sondern nur Gespräche mit Andern zu führen. Wenn nun Platon im Phädros ihm zwei zusammenhängende Reden in den Mund legt und noch dazu eine so schwungreiche und mit allem Glanze der rhetorischen Kunst ausgestattete, wie die zweite, so hat er ihm offenbar eine Fähigkeit beigelegt, die er in der Wirklichkeit nicht besessen. Es ist schon von Andern darauf aufmerksam gemacht worden, dafs Sokrates in einigen Gesprächen Platons, die man zu den frühern zu rechnen pflegt, als treue Copie des wirklichen Sokrates auftritt, indefs er in den spätern der eigentlich platonische ist. Diese Doppelgestalt des Sokrates hängt nicht sowohl von der frühern oder spätern Zeit der Abfassung, als von dem Inhalte der Gespräche ab. In allen Gesprächen, worin uns Sokrates in seiner historischen Thätigkeit vorgeführt wird, im Kampfe gegen sophistische Meinungen, in der populären Belehrung, ist er auch der wirkliche Sokrates, indefs er in den speculativen Dialogen, die uns die eigentlich platonische Philosophie geben, uns zwar immer noch derselbe Sokrates, doch mehr vergeistigt erscheint. In allen Gesprächen der ersten Reihe ist Sokrates ein treues Bild des Originals; nur im Parmenides

tritt uns mehr der platonische entgegen, einen wissenschaftlichern Sinn in einem streng philosophischen Denken verrathend, als wir dem wirklichen Sokrates beizulegen berechtigt sind. Allein diese Abweichung findet ihre genügende Erklärung in der Stellung und Bedeutung des Gespräches. Der Parmenides als der Prolog des ganzen Cyclus muſs uns, wenn auch erst im allgemeinen Umrisse, den künftigen Träger der platonischen Philosophie zeigen. Wo Sokrates sonst aus seiner Rolle fällt, wie im Kratylos, wo er die Worte nach dem System des Herakleitos deutet, läſst ihn Platon selbst über sich ironisiren, indem er die ihm selbst fremde Weisheit dem Einflusse des Euthyphron zuschreibt, bald aber sich von ihr zu reinigen verspricht, und im Gastmahl giebt er sich nur für den Berichterstatter, nicht für den Urheber seiner Liebesrede aus. Im Phädros haben wir zuerst den platonischen Sokrates, wie er in der ganzen zweiten Reihe erscheint, ganz vor uns. Der Inhalt und die Form seiner Mittheilungen ist eine andere. Der Uebergang von dem wirklichen Sokrates zu dem platonischen geschieht aber auf eine so kunstvolle Weise, daſs, wenn auch die historische Wahrheit der poetischen Nothwendigkeit geopfert werden muſste, doch die Wahrscheinlichkeit gerettet wird. Schon im Gastmahl hat uns Platon auf diese Verwandlung vorbereitet. „Ihr kennt nur bis jetzt, läſst er den Alkibiades sagen, den äuſsern Sokrates, das Silenengehäuse, das ein herrlicheres Götterbild einschlieſst. Könntet ihr ihn aber geöffnet erblicken, so würdet ihr erstens Reden finden von einem überaus sinnigen Inhalte und dann solche, die die göttlichsten Gedanken und gleichsam eine Fülle von Tugendbildern enthalten, und die immer darauf zielen zu zeigen, was derjenige, der im Guten und Schönen gleich trefflich werden will, beachten müsse" (S. 222). — Im Phädros läſst uns Sokrates in sein Inneres blicken; wir vernehmen zum ersten Male seine eigenen Reden voll sinnigen Inhaltes, und in den folgenden Gesprächen, im Philebos und Staat, enthüllt er uns seine göttlichsten Gedanken und die Fülle von Tugendbildern, die uns zeigen, was wir beachten müssen, um im Schönen und Guten gleich trefflich zu werden. — Auf bewundernswerthe Art hat es Platon zu motiviren verstanden, wie Sokrates gleichsam unwillkürlich

zum Redner wird. Phädros hat ihn, der nur selten die Stadt verlassen hat, in eine liebliche Landschaft hinausgeführt, die er uns selbst mit den anmuthigsten Farben malt (Phädros S. 230). Der ungewohnte Ort hat ihn in eine höhere Stimmung versetzt. Das ungemessene Lob, das Phädros der Rede des Lysias gespendet, hat das Gefühl seiner eigenen Kraft geweckt. „Voll tragend die Brust, sagt er, fühle ich, dafs ich ganz andere Dinge zu sagen hätte, als jener, und nicht schlechtere“ (S. 235). Sie sind allein, ganz einsam; Sokrates kann dem Drängen des Phädros nicht länger widerstehen, nicht länger den Spröden spielen. Er will sprechen, aber verhüllt, um nicht, wenn er den Andern sehe, in Scham und Verwirrung zu gerathen (S. 237). Und nachdem er eine Zeitlang gesprochen, ist er selbst verwundert über seinen Redeflufs und meint, etwas Göttliches habe ihn angewandelt: „Denn in Wahrheit, göttlich scheint der Ort zu sein, so dafs, wenn ich etwa gar im Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest; denn schon jetzt bin ich nicht mehr gar fern von Dithyramben“ (S. 238). Ganz wie in der vorigen Gesprächsreihe der Nichts wissende Sokrates die Alles wissenden Sophisten besiegt hatte, läfst hier Platon ihn, der so oft selber erklärt hat, dafs er mit Reden nicht umzugehen wisse, den Sieg über den gröfsten damaligen attischen Redner, Lysias, erringen, so dafs Phädros, der enthusiastische Bewunderer des Lysias, ihm selbst den Preis zuzugestehen gezwungen ist. Und so wird denn, was später erwiesen wird, dafs nur der Philosoph ein echter Redner sein könne, und dafs ohne Dialektik die Rhetorik nicht eine Kunst, sondern eine Unterweisung in allerhand schönen Kunststücken sei, zuerst an Beispielen gezeigt. Der Rede des Lysias werden die beiden Reden des Sokrates entgegengestellt. Jene entbehrt der Liebe, des wahren philosophischen Triebes, daher spricht sich in ihr die gemeine Gesinnung der Selbstsucht und Eitelkeit aus. „Lysias, sagt Sokrates, ist mir vorgekommen wie ein junger Mensch, der seine Freude daran hat zu zeigen, dafs er im Stande ist, indem er diese Sache jetzt so, dann anders ausdrückt, beidemal vortrefflich zu reden“ (S. 235). Sie entbehrt aber auch der logischen Form; sie definirt weder ihren Gegenstand, noch ord-

net sie vernunftmäſsig die Gedanken, sondern wirft Alles unordentlich durcheinander (S. 264). Die erste Rede des Sokrates ist dagegen ein Muster formeller Richtigkeit; aber die Gesinnung, die sie äuſsert, ist noch immer die unphilosophische; denn sie spricht von der Liebe, die etwas Göttliches ist, als wäre sie ein Uebel. Darum erkennt Sokrates die Rede auch gar nicht als die seinige an, sondern er habe sie, meint er, durch seinen von Phädros bezauberten Mund im Sinne desselben gesprochen (S. 244). „Ein edler Mann von sanftem Gemüthe würde in beiden Reden solche zu hören glauben, die unter Bootsknechten aufgewachsen nie eine anständige Liebe gesehen haben“ (S. 243). Erst die zweite sokratische Rede ist in Inhalt und Form das Muster einer wahrhaft philosophischen Rede. Sie ist das Werk der echten Begeisterung, des gottgesandten Wahnsinnes, und zwar der höchsten Stufe desselben, der philosophischen Liebe, worin die niedern Stufen, die prophetische, religiöse und poetische Begeisterung, aufgehen (S. 244). Daher ist sie auch nicht eine trockene dialektische Entwicklung, sondern verkündet mit dichterischem Schwunge und doch mit philosophischer Klarheit die Offenbarungen des schauenden Geistes und die frommen Gefühle des Herzens; sie ist das Höchste, was die Beredtsamkeit je geschaffen, und die Blüthe des auch im Mannesalter noch jugendlichen Geistes Platons. Gab sich die Liebesrede Platons im Gastmahl nur für den Bericht dessen aus, was Diotima den angehenden Erotiker gelehrt, so ist die Liebesrede im Phädros das eigene Werk des vollendeten Erotikers, und in diesem Fortschritte liegt ein Beweis, daſs der Phädros auf das Gastmahl folgen muſs.

Auch im Wechselgespräch ist Sokrates ein anderer geworden. Die Widerlegung fremder Meinung tritt zurück gegen die Entwicklung seiner eigenen Meinung. Der Ton ist mehr instructiv. Freilich vermissen wir noch die Gewandtheit der Belehrung und die Schärfe der Beweisführung, wie wir sie in den folgenden Gesprächen finden. Entweder, könnte man sagen, hat sich Platon selbst noch nicht recht in den Ton, den der veränderte Charakter des Sokrates nöthig machte, hineinfinden können, oder, was wahrscheinlicher ist, er hat eben damit Sokrates als noch einen Neuling im Lehrfache charakterisiren wollen. Hieraus lassen sich die vermeinten

Unvollkommenheiten erklären, wegen welcher Schleiermacher und Andere den Phädros für ein Jugendwerk Platons halten. Die Mängel, die Schleiermacher rügt, dafs der philosophische Stoff gleichsam noch unreif zur dialektischen Darstellung vorläufig in mythischer Umhüllung eingeführt werde, dafs die Methode zu wenig ausgebildet erscheine, dafs die Uebergänge an Unbeholfenheit leiden, dafs der Dialog eine gewisse gesuchte Lebhaftigkeit verrathe, dafs vom Pathetischen und Feierlichen allzu übermäfsig Gebrauch gemacht werde, können wir dann ebenso willig zugestehen, wie auf der andern Seite mit Steinhart die meisterhafte Klarheit und Ruhe, mit welcher besonders im zweiten Theile die Erörterung festen und sichern Trittes zum Ziele fortschreitet, so wie die reife, vollendete Methode anerkennen, die weder mit einer wenigstens formell ungelösten Frage abschliefst, vielmehr ihren Gegenstand völlig erschöpft, noch auch schleppenden Ganges sich auf mühsamen Wegen fortbewegt. Denn die Widersprüche erklären sich ganz natürlich, wenn wir annehmen, Platon habe den Phädros in seiner reifsten Schriftstellerperiode geschrieben, habe aber in ihm den Sokrates den ersten Lehrversuch machen lassen; daher ist nicht die Unreife Platons, sondern die von ihm angenommene Unreife oder Ungeübtheit des Sokrates der Grund, dafs der philosophische Stoff uns noch nicht in der strengen dialektischen Darstellung, sondern erst in mythischer Umhüllung vorgeführt wird, und dafs die Erörterungen des zweiten Theiles bei aller Klarheit und Ruhe doch noch des streng wissenschaftlichen Tones entbehren. Aber selbst diese Unreife des Sokrates ist nur scheinbar, ist nichts als Ironie, hinter der sich seine Meisterschaft auch in der philosophischen Belehrung birgt. Denn die Wahl des Mitunterredners, des Phädros, der ein Freund von Reden, aber durchaus kein Philosoph ist, macht diesen Ton zur Nothwendigkeit, wozu noch kommt, dafs die ungewohnte Oertlichkeit den Sokrates in eine höhere, poetische Stimmung versetzt, die, wie er selbst über sich ironisirend äufsert, ihn beinahe in Dithyramben sprechen läfst. So ist das Ueppige, Feierliche und Gesuchte, das, was schon die Alten als das Jugendliche und Dithyrambische (*μειρακιῶδες καὶ διθυραμβῶδες*) am Phädros rügen, nicht etwas Unwillkürliches, wie

es dem Jüngling gegen seine Absicht entfährt, sondern ein mit vollem Bewufstsein des Verfassers aufgetragenes Gepräge. Es kommt in diesem Gespräche weniger darauf an, den Leser zu belehren und zu überzeugen, als ihn vorläufig für den Gegenstand einzunehmen, einen gewissen Enthusiasmus zu erregen, und darin spricht sich der Charakter des Dialogs als eines einleitenden am deutlichsten aus. Deshalb hat auch Platon dem Sokrates den Phädros zum Mitunterredner gegeben. Phädros ist, wie ihn Steinhart treffend charakterisirt, mehr ein empfänglicher, als schöpferischer Geist, ohne eigene Kraft und Tiefe, ohne feste logische und ethische Grundsätze, von jeder neuen glänzenden Erscheinung in Leben, Wissenschaft und Kunst geblendet, als Schüler des Hippias, wie er schon im Protagoras erscheint, ein Schöngeist und Enthusiast gewöhnlichen Schlages; doch erhaben über den Standpunkt eines Kallikles oder auch der Jünger des Aristippos, kennt er einen höhern Lebensgenufs, als die blofse Lust. Er ist der Wahrheit zugänglich; denn, wiewohl ein enthusiastischer Freund des Lysias und der Rhetorik überhaupt, der den höchsten Werth des Lebens in das Anhören und Lesen geistreicher Werke der Redekunst gesetzt hat, giebt er, von Sokrates Rede bezaubert, doch den Lysias auf, nachdem er seine Schwächen erkannt hat, und übernimmt es gern, ihn zur gründlichen Beschäftigung mit der Philosophie aufzufordern, für die er selbst von plötzlichem Eifer erglüht. — Eine streng philosophische Erörterung des Gegenstandes wäre vor einem solchen Zuhörer am unrechten Platze gewesen; daher die Ideenlehre in Form eines Mythos gegeben wird, der mehr das Verlangen nach Belehrung weckt, als sie selbst giebt, indefs die Erörterung über die Methode der Mittheilung, wie sie der zweite Theil des Gespräches enthält, schon wissenschaftlicher behandelt werden konnte, da die Beschäftigung des Phädros mit der Rhetorik voraussetzen liefs, dafs er einer solchen Auseinandersetzung besser zu folgen im Stande sein würde. Doch mufste auch diese in einer mehr anregenden Form gereicht werden, wenn nicht der Zuhörer, wie dies fein durch das Märchen von den Cicaden angedeutet wird (S. 259), ohnedies von der Mittagshitze ermattet, einschlafen sollte.

War im Gastmahl die Liebe als der allgemeine Lebenstrieb, der sich durch das bewufste Streben nach dem Schönen und Guten zum philosophischen Leben erhebt, erfafst worden, so wird uns im Phädros aus dem Wesen der menschlichen Seele gezeigt, wie die verschiedenen Lebensrichtungen ihren Grund in den bald klarern, bald dunklern Anschauungen der Ideen des Guten und Schönen haben. Die Seele ist das sich selbst und alles Andere Bewegende, das allein Lebende, und daher ist sie unsterblich, wie der Anfang selbst, aus dem alles Entstehende entsteht, er selbst aber aus nichts. Der Körper ist das Todte und Starre. Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, um welches her sich das Geschlecht der wahrhaften Erkenntnifs befindet, hat nur die Vernunft, den Führer der Seele, zum Beschauer. Nach der Anschauung dieses Wesens strebt jede Seele; aber nur die Götter schauen es ganz, die Menschen blos unvollkommen; denn immer wieder zur Erde gezogen, werden sie mit einem irdischen Leibe verbunden. Und je schwächer die Erinnerung an die Anschauung der Wahrheit ist, in desto niedrigern Lebensrichtungen bewegt sich in neun Abstufungen die an den Körper gefesselte Seele. Die Seele, die noch am meisten geschaut hat, wird in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und des Schönen oder ein den Musen und der Liebe Dienender ist, gepflanzt; die zweite in den eines verfassungsmäfsigen Königs; die dritte in den eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbtreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübung oder der sich mit der Heilkunst des Körpers beschäftigt; die fünfte wird ein der Weissagekunst und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes Leben gemäfs sein; der siebenten ein ländliches oder handeltreibendes; der achten ein sophistisches oder volksschmeichlerisches; der neunten ein tyrannisches. — Vorbereitend deutet hier Platon den Hauptinhalt der folgenden Gespräche an, indem er die Hauptsätze, worauf seine Lehre der Ethik und Physik im Philebos, Staat und Timäos beruht, aufstellt und die verschiedenen Lebensrichtungen, deren Wesen und Werth er im Staat und in den Gesprächen

der dritten Reihe entwickelt, in übersichtlicher Ordnung vorläufig aufzählt. Als die höchste und würdigste Lebensrichtung bezeichnet er die des Philosophen und echten Erotikers, die darzustellen, die Aufgabe des Staates ist. Den directen Gegensatz zum Leben des Philosophen bildet, wie das ebenfalls im Staate gezeigt wird, das Leben des Tyrannen. Dem Range nach die zweite ist die des verfassungsmäſsigen Königs, die uns der Politikos darstellt, und als deren Gegensatz setzt uns der Sophistes das Wesen des sophistischen und volksschmeichlerischen Mannes auseinander. Die dritte, die des praktischen Staatsmannes und Regierer des Hauses, lernen wir im Menon kennen. Indem der Praktiker blos durch richtige Vorstellung ohne Vernunft zuweilen das Wahre trifft, vergleicht ihn Platon mit dem Wahrsager und Dichter (Men. 99). Ein lebendiges Exemplar eines Gottbegeisterten, der die Anschauung des Göttlichen nur sehr verdunkelt in sich trägt, erhalten wir an Euthyphron im gleichnamigen Gespräche, und in der Apologie erkennen wir an Meletos, dem Dichter, wie die bloſse Beschäftigung mit der Dichtkunst ohne Erkenntniſs des Guten und Schönen vor Gemeinheit der Gesinnung nicht schützt. In einem andern Gegensatze zu der Lebensrichtung des Philosophen, der um das Heil der Seele sich bemüht, steht die der Turnmeister und Aerzte, der Landbauer und Handarbeiter, die unmittelbar und mittelbar das Wohl des Leibes besorgen. Wie endlich nur der Philosoph, der sich selbst beherrscht und sittsam dasjenige in seiner Seele besiegt, dem Schlechtes, und das befreit, dem Vortreffliches einwohnt, sterbend ein Gut gewinnt, über welches ein gröſseres dem Menschen weder menschliche Besonnenheit, noch göttlicher Wahnsinn verschaffen kann, das wird hier ebenfalls nur angedeutet, um im Phädon theils wissenschaftlich, theils an dem Beispiele des sterbenden Sokrates selbst erwiesen zu werden.

Wie sehr auch die Erinnerung an die Anschauung des wahren Wesens in den verschiedenen Seelen dem Grade nach verschieden ist, so muſs doch eine jede Seele, die in eine Menschengestalt übergeht, immer etwas von der Wahrheit erblickt habe. „Denn der Mensch muſs nach Gattungen Aus-

gedrücktes begreifen, welches als Eins hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaſsten Wahrnehmungen, und das ist die Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele geschaut, das wahrhaft Seiende, das allein das Wirkliche ist, nicht das, was wir jetzt für das Wirkliche halten" (S. 249). Der Philosoph, der solcher Erinnerungen voll nur mit dem Göttlichen umgeht und sich jeder menschlichen Bestrebung enthält, wird von den Leuten ein Verwirrter gescholten; aber daſs er von der Liebe begeistert ist, das merken sie nicht. Und wenn er ein Ebenbild der dortigen Schönheit, ein gottähnliches Angesicht oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen, erblickt, so fühlt er sich zu ihm hingezogen. Das wilde Roſs der Begierde will den Führer selbst und das edle Roſs der Scham und Besonnenheit zur sinnlichen Lust hinreiſsen, aber gebändigt von dem Führer legt es seine Wildheit ab und des Liebhabers Seele naht sich dem Geliebten verschämt und schüchtern und im Gespräch und Umgange ergieſst sich die Quelle der Liebe und Gegenliebe, und die Flügel des Geistes wachsen ihnen gegenseitig und leiten sie zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hin, und so führen sie hier schon ein seliges Leben in Eintracht, und da sie fast schon befiedert und leicht geworden sich emporschwingen zum Reiche der Ideen, so genieſsen sie dort ein Gut, wie es kein gröſseres giebt. — Die geistige Mittheilung und der wechselseitige Austausch der Gedanken zwischen gleichgestimmten, durch die Liebe verbundene Seelen ist der Weg, die in uns schlummernden Ideen des Guten und Schönen, die wir in einem frühern Dasein geschaut haben, wieder zum Bewuſstsein zu bringen und durch sie dem Leben die Richtung zu geben, die uns zum wahren Glücke hier und zur Seligkeit und Unsterblichkeit dort führt. Diese Art der Mittheilung ist die echte Rhetorik; sie ist eine wahre Seelenleitung, Psychagogie, deren Theorie nicht in gewissen Regeln der äuſsern Form, wie sie die sophistischen Rhetoren geben, die die nothwendigen Vorkenntnisse für die Beredtsamkeit selbst halten, sondern auf der genauen Kenntniſs der Seele, der Psychologie, wie sie uns eben der Mythos im anschaulichen Bilde vorgeführt hat, beruht. Der Inhalt der echten Beredtsamkeit ist das Wahre, nicht

das Scheinbare und Glaubliche; denn der letzte Zweck der Rede ist nicht, mit den Menschen zu reden und zu verhandeln, sondern den Göttern Wohlgefälliges zu sagen und ihnen wohlgefällig Alles nach Vermögen ausrichten zu können; denn der Vernünftige muſs nur nebenbei seinen Mitmenschen gefällig zu sein sich bemühen, vor Allen muſs er seinen guten und hohen Gebietern zu gefallen suchen (S. 273). — Giebt das Gottgefällige, das Wahre, Gute und Schöne, der Rede ihren Inhalt, so schafft die Dialektik ihr die Form. In der Rede müssen die Gedanken organisch gegliedert sein; sie muſs wie ein lebendes Wesen Kopf, Mitte und Fuſs haben, und diese Glieder müssen wiederum unter einander und gegen das Ganze in einem richtigen Verhältnisse stehen. Die Dialektik ist aber die Kunst, das überall Zerstreute in eine Gestalt anschaulich zusammenzufassen und das Zusammengesetzte wiederum nach Begriffen gliedermäſsig zu theilen. Was die Anwendung der echten Redekunst betrifft, so hat es mit ihr dieselbe Bewandtniſs, wie mit der Heilkunst. Wer nicht nach hergebrachter Weise und erfahrungsmäſsig, sondern nach der Kunst dem Leibe durch Anwendung von Arzeneien und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen will, der muſs die Natur des Leibes erkannt haben, und wer der Seele durch angeordnete Belehrung und Sitten jegliche Ueberzeugung und Tugend mitzutheilen begehrt, der muſs die Beschaffenheit der Seele kennen und wissen, wie viel Arten die Seele hat, wonach die Menschen so oder so werden. Denn so viele Arten von Seelen, so viele Arten von Reden giebt es. Und es genügt nicht, daſs der Redner dies begriffen habe, sondern er muſs auch, wenn er einen Menschen trifft, ihn zu erkennen im Stande sein, um die einem Jeden angemessene Rede herauszufinden, bunten Seelen bunte und wohllautende, einfachen aber einfache Reden reichend. Zuletzt muſs er noch die Zeiten zu beurtheilen verstehen, wenn er reden oder innehalten soll, wenn die Gedrängtheit oder Beweglichkeit der Rede an der Stelle ist. Was endlich das Verhältniſs der schriftlichen Rede zu der mündlichen betrifft, so können die geschriebenen Reden nur als Schattenbilder der lebenden und beseelten Reden betrachtet werden; sie sind nur dem zur Erinnerung, der schon weiſs, worüber sie geschrieben sind, und für den Verfasser

selbst ein Spiel für müſsige Stunden und ein Vorrath für das vergeſsliche Alter. Die echten Kinder eines Redners sind die Reden vom Gerechten, Schönen und Guten, die in die Seelen Anderer hineingeschrieben werden. Wer nichts Besseres hat, als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaſst, den kann man mit Recht einen Dichter, Redenschreiber oder Gesetzverfasser nennen; wer aber sein Geschriebenes zu erörtern versteht durch das mündliche Wort, jenes als das Unvollkommnere betrachtend, der verdient den Namen des Philosophen oder Weisheitsfreundes, weil er ernstlich auf die Weisheit Fleiſs verwendet; der Name eines Weisen aber kommt nur Gott zu.

Aus dieser kurzen Inhaltsübersicht ergiebt sich deutlich, daſs Platon seine Ansichten über den Trieb, den Inhalt und die Methode der philosophischen Mittheilung habe aussprechen wollen. Daſs er die streng sokratische Lehre und Lehrweise als einen überwundenen Standpunkt betrachtet wissen will, giebt er klar zu erkennen. Wir dürfen also schon deshalb nicht mit Schleiermacher den Phädros zur Einleitung der platonischen Werke überhaupt machen. Aber auch nicht als Eröffnungsprogramm der eben gegründeten Akademie möchte ich mit Socher, Stallbaum, Hermann und Steinhart das Gespräch ansehen. Denn abgesehen davon, daſs es das einzige Beispiel einer solchen mehr zu modernen Anschauungen passenden Ankündigung im Alterthum wäre, so ist ja gerade im Gespräch selbst der Beweis geführt von der Unzulänglichkeit eines allgemeinen Unterrichtes. Der Unterricht, verlangt ja Platon, soll erstens auf dem innigsten persönlichen Verhältnisse zwischen Lehrer und Schüler beruhen, und zweitens erfordert dieser, insofern er eine Psychagogie ist, die sorgfältigste Berücksichtigung der Psychologie; denn nicht Allen, sagt er, können gleiche Reden gereicht werden, sondern bunten Seelen bunte und einfachen einfache. Die Unterweisung einer gemischten Zahl von Schülern macht aber das eine wie das andere unmöglich. So könnte man behaupten, daſs der Phädros gerade gegen die Errichtung einer Schule spreche. Deshalb eben waren ja die Sophisten- und Rhetorenschulen unzulänglich, weil der Lehrer den Schülern

fremd als ein Nichtliebender gegenüberstand und er sie alle über einen Leisten schlug, und diesen Uebelstand theilt mit ihnen die schriftliche Unterweisung. Steht der Phädros in irgend einer Beziehung zu der Akademie, so kann Platons Absicht nur die gewesen sein, den falschen Erwartungen, die man sich von ihr gemacht hatte, entgegenzutreten. Man hatte sich vielleicht die Akademie ähnlich wie eine Rednerschule gedacht; man hatte gemeint, sie bilde fertige Philosophen, wie jene fertige Redner. Diesen Wahn wollte Platon den Leuten benehmen, und das konnte er am besten, indem er zeigte, wie der Unterricht nicht eine todte Ueberlieferung von gewissen Grundsätzen und Regeln, sondern eine lebendige Erzeugung der Wahrheit in wechselseitiger Liebe sein müsse. Die Akademie sollte nur die Anregung zu einer würdigen Auffassung des Lebens den für das Bessere empfänglichen Jünglingen geben. Sie sollte sie nicht mit unpraktischen Spitzfindigkeiten, wie die Sophisten, noch mit praktischen Lehren, die nur auf eine für die öffentlichen Angelegenheiten nöthige Routine berechnet waren, wie die Rhetoren, beschäftigen, sondern sie für das Wahre, Gute und Schöne gewinnen, ohne sie gerade zu strengen Platonikern zu bilden. Denn so eitel war Platon nicht, dafs er in seiner Philosophie allein das Heil sah. In wem der Trieb der Wahrheit mächtig war, der schien ihm zu etwas Höherem berufen, mochte er seiner Lehre folgen oder nicht; denn Philosophie war ihm weniger ein wissenschaftliches System, als eine höhere Lebensauffassung überhaupt, ein Streben nach Weisheit. Darum ist auch, meint er, Perikles ein so grofser Redner geworden, weil er von Anaxagoras für die Philosophie gewonnen worden war; und doch war die Naturphilosophie des Anaxagoras nach Platons Meinung nur spitzfindiges und hochfliegendes Geschwätz (Phädr. S. 270). Deshalb sind seine Erwartungen von Isokrates so grofs, weil er etwas Philosophisches in der Seele des Mannes fand (S. 279); und doch war Isokrates keinesweges ein Platoniker. Deshalb lobt er den Polemarchos, den Bruder des Lysias, dafs er sich der Philosophie zugewandt (S. 257), wiewohl dieser, wie wir aus dem Staat ersehen, sich ebenso für die Philosophie eines Thrasymachos wie für die eines Sokrates interessirte. War dem-

nach die Akademie mehr eine Vereinigung strebsamer junger Männer um den erfahrenern Mann zur gegenseitigen Förderung, nicht eine Schule im gewöhnlichen Sinne des Wortes, noch eine geschlossene Genossenschaft, wie die Vereine der Pythagoreer, so mochte Platon aus der grofsen Zahl seiner Schüler nur wenigen gleichgestimmten Seelen als seinen Lieblingsjüngern in einem engern Anschlusse die ganze Fülle seines Geistes öffnen. An Andeutungen der Alten hierüber fehlt es nicht; ich verweise auf Hermann (Geschichte der Plat. Phil. I, S. 80). Wenn Platon Allen eine Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden zur Prüfung der Naturen, ob sie dialektisch seien oder nicht, vorlegen mochte, so wird er diejenigen, die er als solche erkannte, welche Augen und andere Sinne fahren lassend vermochten, auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen, endlich zum Ziele geführt haben, sie nöthigend, das Auge der Seele aufwärts zu richten und in das Allem Licht Bringende hineinzuschauen (Staat VII, 537, 540). Hierauf beruhte wohl auch hauptsächlich der Unterschied seiner exoterischen und esoterischen Lehre. Und wie in seiner mündlichen Unterweisung, so verfuhr er auch ähnlich in seiner schriftlichen. In der ersten Abtheilung des Cyclus war es ihm vorzüglich darum zu thun, den Unterschied des Seins und Scheins und der darauf beruhenden echten und unechten Methode dem Leser zum Bewufstsein zu bringen, in der zweiten aber, ihn zum Ziele selbst zu führen, indem er ihn nöthigte, in die Allem Licht bringenden Ideen selbst hineinzuschauen. Im Phädros knüpft er gleichsam mit dem Leser das innige Liebesverhältnifs zur gegenseitigen Begeisterung für das Schöne, ohne die die Schwingen des Geistes sich zu dem ewig Seienden nicht erheben können, zeigt im Bilde eines Mythos das Ziel und lehrt, wie die echte auf Dialektik beruhende Rhetorik das einzige Mittel sei, die in der Seele schlummernden ursprünglichen Anschauungen wieder zu wecken. So bildet der Phädros den Eingang zu denjenigen Gesprächen, die uns die eigentlich platonische Philosophie geben. Er führt uns gleichsam aus dem gröfseren Kreise der Zuhörer in der Akademie in den engern seiner Lieblingsjünger, wie dies auch äufserlich in den

Gesprächen selbst durch die Verschiedenheit der Behandlung des Stoffes, durch die Veränderung des Tones und durch den Unterschied der mimischen Einkleidung angedeutet ist.

Aber nicht blos eine schon längere Existenz der Akademie, sondern auch eine schon bedeutende schriftstellerische Wirksamkeit Platons setzt der Phädros voraus. Die Erörterung des Verhältnisses zwischen mündlicher und schriftlicher Mittheilung läſst deutlich erkennen, wie hier Platon absichtlich die Gelegenheit ergreift, eine persönliche Angelegenheit zu besprechen. Denn Sokrates selbst, der nichts Schriftliches verfaſst hat, kann zu diesem Thema keine Veranlassung gegeben haben, und als allgemeine Forderung kann Platon auch nicht den Grundsatz aufstellen, der Philosoph müsse neben seiner Lehrthätigkeit als seinem eigentlichen Berufe in der Schriftstellerei ein nützliches und angenehmes Spiel zur Ausfüllung seiner Muſsezeit suchen. Daſs er hier Sokrates zum Anwalt seiner eigenen Sache macht, ist unverkennbar. Ihn traf als Schriftsteller das damals herrschende Vorurtheil, wonach die im Staate Geachtetsten und Vermögendsten sich schämten, Reden zu schreiben und Schriften von sich zu hinterlassen, aus Furcht in der Folgezeit den Namen zu bekommen, als seien sie Sophisten gewesen (S. 257). Die Verächter der Schriftsteller aber, meint er, widersprechen sich selbst, indem sie als Staatsmänner in nichts so sehr verliebt sind, als in das Hinterlassen von Reden und Schriften, die von Andern gelobt worden sind, und wenn ein Redner oder König es dahin bringt, mit dem Ansehen eines Lykurgos, Solon oder Dareios ausgerüstet, ein unsterblicher Redenschreiber in seinem Staate zu werden, so hält er sich selbst im Leben für göttergleich und die Nachkommen denken ebenso von ihm. Die Schriftverächter schmähen also nicht sowohl das Schreiben selbst, als ihre Unfähigkeit, sich durch das Schreiben einen unvergänglichen Namen zu verschaffen. — War dem Lysias, der als *μέτοικος* in Athen kein öffentliches Amt bekleiden konnte, schon, wie Phädros erwähnt (S. 257), das Schreiben von einem Staatsmanne zum Schimpfe vorgeworfen worden, wie viel mehr muſste Platon der Tadel treffen, daſs er den ihm offen stehenden Weg zur Macht und zum Ansehen verschmähte und seinen Ruhm in der verachteten Schrift-

stellerei suchte. Die Vertheidigung des Lysias ist also eine Selbstvertheidigung Platons. Nicht das Schreiben an sich ist schlecht, sondern das Schlechtschreiben. Denn freilich mufs man zum Schreiben wie zum Reden einen innern Beruf haben, wie zu jeder Kunst. Ist doch die Gedankenmittheilung die höchste Kunst, der die ältesten Musen, Kalliope und Urania, vorstehen. Aber nur der, welcher gründlich philosophirt, wird auch gründlich reden und schreiben können. Die lebendige Rede ist die echte Seelenleitung, die Schrift nur ein Schattenbild von ihr, und die Schriftstellerei der Dichter, Redenschreiber und Gesetzverfasser unterscheidet sich von der philosophischen Mittheilung, dafs jene glauben, in ihren Schriften das Beste, was sie haben, zu geben, der Philosoph aber weifs, dafs nur diejenigen Reden, die mit Einsicht in des Lernenden Seele geschrieben werden, etwas Wirksames, Vollkommnes und der Anstrengung Würdiges sind, und seine echten Kinder genannt zu werden verdienen, indefs die Schrift, der Malerei ähnlich, ihre Ausgeburten als lebend hinstellt, die, wenn man sie etwas fragt, ganz ehrwürdig still schweigen. Darum bedient sich auch der Philosoph der schriftlichen Rede nur, um einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln für sich und seine Schüler, oder des Spieles wegen zur eigenen Lust und Zerstreuung nach dem ernsten Berufe des Lehrens. — Hat Platon durch den Phädros nicht sowohl andeuten wollen, was man von seinem Wirken in der Akademie zu erwarten habe, als war es vielmehr seine Absicht, die falschen Erwartungen, die man sich von der schon eine Zeitlang bestehenden Anstalt gemacht hatte, zu berichtigen, so wollte er auf ähnliche Weise dem Vorurtheile begegnen, dafs man aus seinen Schriften seine Philosophie ganz erkennen könne. Dies setzt aber schon eine schriftstellerische Wirksamkeit voraus, die die Aufmerksamkeit des Publicums auf sich gezogen haben mufs. Dem Phädros müssen schon mehrere solche Adonisgärtchen, wie er passend seine Gespräche bezeichnet, vorausgegangen sein und zwar die anmuthigsten und blühendsten. Liest man doch gleichsam die Freude heraus, die er selbst an diesen Spielen seiner Mufse hatte, in den Worten: „Wenn er aber schreibt, so wird er sich freuen, wenn er seine Schriftgärtchen zart und schön gedeihen sieht; und wenn ein Anderer sich mit

andern Spielen ergötzt, bei Gastmahlen sich berauschend und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Reden spielend durchnehmen."— Und wer stimmt nicht Phädros bei, wenn er hierauf sagt: „Ein gar herrliches Spiel nennst du neben den geringern, das Spiel dessen, der von der Gerechtigkeit und Aehnlichem mit Reden zu spielen weiſs?" Unmöglich kann also unser Gespräch, wie Schleiermacher meint, das erste Jugendwerk Platons gewesen sein. Spricht er doch gerade im Phädros den Grundsatz aus, daſs nicht eher Jemand über etwas reden oder schreiben soll, als bis er die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges kennt und ebenso auch mit der Seele Natur bekannt ist; daſs in der geschriebenen Rede Vieles nur Spiel sein muſs und daſs auch die beste unter ihnen nur zur Erinnerung gedient hat für den schon Unterrichteten; daſs hingegen die Reden, welche gelehrt und des Lernens wegen gesprochen in die Seelen hineingeschrieben werden, des Redners echte Kinder genannt zu werden verdienen. Dies konnte Platon nur äuſsern zu einer Zeit, wo er selbst seine Lehrjahre schon hinter sich hatte, wo er beides zugleich war, Lehrer und Schriftsteller. — Warum aber Platon gerade im Phädros über das Verhältniſs des Lehrers und Schriftstellers spricht, das findet seinen genügenden Grund darin, daſs ja eben der Phädros das einleitende Gespräch zu denjenigen Werken ist, worin er uns seine eigene Lehre vorführt. Wo konnte er es passender aussprechen, daſs das, was er hier geben werde, noch mangelhaft sei, wie es jede Schrift ist; daſs daher Vieles der mündlichen Erörterung vorbehalten bleiben müsse; daſs er überhaupt nicht nach seinen Schriften allein beurtheilt sein wolle, weil jede Schrift todt ist und gegen Einwendung sich nicht vertheidigen kann? Wo war es angemessener, als gerade hier, Protest dagegen einzulegen, daſs man seine philosophischen Mimen nicht mit den Werken anderer Dichter, selbst eines Homer, seine Reden nicht mit denen der Redenschreiber wie Lysias und, offenbar mit Hindeutung auf den Staat, seine politischen Grundsätze nicht mit denen der Gesetzverfasser, wie sie sie in ihren Staatsschriften aussprechen, und wäre selbst ein Solon unter ihnen, zusammenstelle? Nur mit Isokrates Wirken will Platon eine Vergleichung seiner Leistungen als Lehrer

und Schriftsteller gelten lassen. Denn mit Recht hat Stallbaum angenommen und Steinhart stimmt ihm auch bei, daſs um diese Zeit die Herausgabe der kleinen Schrift des Isokrates gegen die Sophisten falle, die gleichsam ein Absagebrief an die sophistische Rhetorik ist und manche sokratisch-platonische Anklänge enthält. Möglich auch, daſs Platon schon damals durch Isokrates selbst von seinem Panegyrikos, den er zwar erst 380 veröffentlichte, an dem er aber zehn, nach Andern gar fünfzehn Jahre gearbeitet haben soll, Kenntniſs hatte. Vor Allem aber mag er die praktische Wirksamkeit des Isokrates in der Heranbildung tüchtiger Redner und Staatsmänner vor Augen gehabt haben, wodurch Isokrates einen ähnlichen Einfluſs auf die edlere Jugend Athens übte wie Platon. Auf beides deutet die Verkündigung, daſs er im reifern Alter theils in den Reden, auf die er jetzt seinen Fleiſs wendet, Alle, die sich je mit Reden abgegeben, weiter als Kinder hinter sich zurücklassen, theils auch, wenn ihm dieses nicht mehr genügte, ein göttlicher Trieb ihn noch zu etwas Gröſserm hinführen werde. Dieses Gröſsere kann aber nichts Anderes sein, als die Mittheilung durch das lebendige Wort neben dem bloſsen Schreiben von Musterreden. Isokrates Lehrthätigkeit in Athen begann aber nach seiner Rückkehr von Chios, wo er zuerst lehrend aufgetreten war, im Jahre 388, also fast gleichzeitig mit der Platons. Als Platon diese Stelle schrieb, muſs die Schule des Isokrates schon einige Zeit bestanden und ihren Ruf bereits begründet haben; dies kann aber 389, in welches Jahr die neuesten Kritiker die Abfassung des Phädros setzen, noch nicht der Fall gewesen sein, wohl aber nach 385, in welche Zeit die Abfassung des Gastmahls und des Phädros fällt. Denn haben wir den Phädros als dasjenige Gespräch erkannt, das die zweite Abtheilung des Cyclus einleitet, so muſs es auch dem Gastmahle, mit dem wir die erste Atheilung geschlossen haben, folgen. Sind beide Gespräche, wie das ihr Inhalt zeigt, aus einer gleichen Stimmung des Verfassers hervorgegangen, so sind sie auch unmittelbar nach einander entstanden. Nehmen wir die Abfassung des Gastmahls 384 an, so ist der Phädros in demselben Jahre oder spätestens 383 geschrieben.

Indem das Gastmahl uns die Liebe in der allgemeinsten Beziehung als den Lebenstrieb kennen lehrt, der sich stufenweise vom Instinctleben zum Gefühlsleben und von diesem zum Vernunftleben und der Liebe zu dem Schönen und Guten selbst entwickelt, so wird im Phädros die Liebe in dem speciellern Sinne als der Drang der vom Schönen erfüllten Seele, sich einer gleichgestimmten Seele mitzutheilen, um so vereint das Schöne gegenseitig zu erzeugen, gefaſst. Diesen Mittheilungstrieb hat Platon schon im Gastmahl mit dem Geschlechtstriebe verglichen (S. 209), und diese eine Aeuſserung der Liebe, die im Gesammtbilde, das uns das Gastmahl vorführt, nur eine Phase ausmacht, die ideale Auffassung des Lehrerberufes, der Erziehung und Bildung der Jugend, bildet hier den Hauptgegenstand. Des Philosophen Leben überhaupt ist die Liebe zu dem Schönen; der Philosoph aber, insofern er lehrt, liebt in dem jungen Zögling zunächst die äuſsere Schönheit als ein Abbild jener Urschönheit selbst. Es wandelt so die Philosophie die gemeine Knabenliebe in das edlere Verhältniſs des Lehrers und Schülers um, aus dem sich für beide die höchste Tugend entwickelt. „Die Erotiker, die dem Zeus verwandte Naturen haben, suchen, daſs ihr Geliebter ein der Seele nach dem Zeus Aehnlicher sei. Daher sehen sie zu, wo Einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie Einen gefunden und lieb gewonnen, so thun sie Alles, damit er auch wirklich ein solcher werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befleiſsigt haben, so werden sie nun kräftig daran arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie bei sich selbst nachspüren, gelingt es ihnen, die Natur ihres Gottes aufzufinden, weil sie genöthigt sind, angestrengt auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm Sitten und Bestrebungen an, so weit einem Menschen von einem Gotte etwas zu überkommen möglich ist, und dieses dem Geliebten zuschreibend, hängen sie ihm noch mehr an, und wenn sie vom Zeus schöpfen wie die Bakchantinnen, so gieſsen sie es auf des Geliebten Seele und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ihrem Gotte ähn-

lich. Denn die echten Liebhaber suchen sich ihren Knaben dem Gotte, den sie verehren, ähnlich geartet, und wenn sie ihn gefunden, dann leiten sie ihn zu desselben Gottes Lebensweise und Gemüthsart, indem sie selbst ihm nachahmen und auch den Liebling überreden und in das Maſs fügen, und ohne dem Neide und unedler Miſsgunst gegen den Geliebten Raum zu geben, versuchen sie es auf alle Weise, ihn zu jeder Aehnlichkeit mit sich selbst und dem Gotte hinzuleiten" (S. 252).— Die echte Liebe, meint Platon, strebt nach einem Ideal, das der Liebende in dem Geliebten verwirklichen will. Der Aeltere, der Liebende, sucht sich selbst erst zu veredeln, um dann den Jüngern, den Geliebten, an sich heraufzuziehen. Beide fördern so einander gegenseitig und darum hängen sie auch treu aneinander und erlangen vereint das Höchste. Darin besteht das Wesen der wahren philosophischen Erziehung und Bildung. Die unechte Liebe hingegen ist selbstsüchtig, da sie es nur auf Befriedigung der Lust absieht, und daher erzeugt auch jene Vertraulichkeit mit dem Nichtliebenden, wie sie Lysias den Jünglingen anpreist, welche durch sterbliche Besonnenheit verdünnt auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt, in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit, die sich über das Irdische nicht erheben kann. Und ähnlich wie das Verhältniſs des Nichtliebenden zu dem schönen Knaben ist auch das der Rhetoren und Sophisten zu ihren Schülern. Es beruht auf einem Austausche gegenseitiger Leistungen, wobei beide Theile einander fremd bleiben, da sie nur ihren eigenen Vortheil im Auge haben. Darum ist auch nur jene Liebe die Mutter der echten Rhetorik, die uns durch die wahre Dialektik das Schöne und Gute zum Bewuſstsein bringt, diese unechte Liebe aber die Mutter der unechten Rhetorik, wie sie auch Lysias anwendet, die durch allerlei Kunststücke einer falschen Dialektik es nur auf den Schein und das Glaubenmachen absieht.

Mit dem Phädros bringt Socher den Menexenos in Zusammenhang. Den Rhetoren, meint er, hätte die Herabsetzung der Redekunst im Phädros miſsfallen. Es mag sein, konnten sie sagen, gegen des Lysias erotische Rede hat Platon eine Gegenrede gegeben, die sich nicht übel ausnimmt;

aber er wage sich einmal an eine politische Rede, z. B. eine Trauerrede! Der Menexenos sei eine Erwiederung darauf.— In der That ist eine gewisse gegenseitige Miſsstimmung zwischen den Redenschreibern und Platon schon aus dem Euthydemos sichtbar. Dort macht ein Redenschreiber der Philosophie den Vorwurf, sie und die Leute, die sich mit ihr abgeben, seien ganz schlecht und lächerlich (Euth. S. 305). Die Bildung junger Leute durch die Philosophie scheint in einen nicht ganz ungegründeten Miſscredit gekommen zu sein, und dieses Vorurtheil mochte sich auch auf Platons Wirksamkeit in der Akademie erstrecken. Die Erfolge der rhetorisch gebildeten jungen Leute in der Volksversammlung und in den Gerichten muſsten die nicht so sichtbaren Erfolge der Schüler Platons in Schatten stellen, und die Prunkreden der Rhetoren wie Lysias wurden den schriftstellerischen Leistungen Platons entgegengehalten als solche, die er nicht erreichen könne. Im Gastmahl hat er daher eine ganze Sammlung von Liebesreden in den verschiedenen bekannten Manieren berühmter Redekünstler gegeben, die alle von der Liebesrede des Sokrates weit übertroffen werden, und im Phädros setzt er der Rede des Lysias nicht nur zwei andere entgegen, sondern unterwirft auch diese ganze Art der Rede und Schrift einer harten, aber gerechten Kritik und bezeichnet den Isokrates als das Muster und den Lehrer einer bessern Rhetorik. Und doch, konnten ihm seine Gegner einwenden, haben Zöglinge der Rhetoren, wie Archinos und Dion, wie es scheint, Schüler des Rhamnusiers Antiphon, und vielleicht Lysias, wenn die noch erhaltene epitaphische Rede wirklich von ihm ist und er sie auch hat halten dürfen, die höchste Ehre genossen, vom Rath zur Abhaltung von Standreden gewählt zu werden, eine Ehre, wie sie weder dem Sokrates, noch einem seiner Schüler je zu Theil geworden ist. Hierauf antwortet Platon mit dem Menexenos, einer Schrift, die man nicht für eine ernste Widerlegung, sondern für einen geistreichen Scherz zu nehmen hat. Man thut nämlich dem Platon Unrecht, wenn man glaubt, er habe in der Rede des Menexenos das Muster einer philosophischen Staatsrede geben wollen; wenn man sie zu der epitaphischen Rede des Lysias oder Anderer in dasselbe Verhältniſs setzen will, wie

etwa die sokratische Rede im Gastmahl zu den Reden der Andern, oder wie die zweite Rede des Sokrates im Phädros zu der des Lysias. Im Gastmahl wie im Phädros ist die Beziehung auf die Redner nur eine Nebentendenz; die Haupttendenz liegt in dem philosophischen Zwecke, dem sie dienen. Anders im Menexenos, dem eine philosophische Absicht durchaus nicht beizulegen ist. „Ihr meint, will Platon sagen, mein Sokrates könne keine Staatsreden halten wie ihr? Ich will euch zeigen, dafs er nicht besser und nicht schlechter als eure Redner sprechen kann, wenn er will.“ Und so ist denn die Rede nicht ein Muster einer philosophischen Staatsrede, sondern eine Rede, die sich ganz in dem gewöhnlichen Gleise hält. Sie rühmt das athenische Volk, die Thaten der Vorfahren, den Heldentod der Gebliebenen, verschweigt oder beschönigt, was etwa die Geschichte Nachtheiliges meldet, hebt hingegen mit besonderm Nachdruck das Rühmliche hervor, tröstet die Hinterbliebenen, muntert die Jugend zur Nacheiferung auf — Alles Dinge, wie sie jede epitaphische Rede von des Perikles berühmter Standrede an enthält. Diese perikleische Rede, mag nun Platon die uns von Thukydides überlieferte oder die nach Plutarch im samischen Kriege gehaltene im Sinne gehabt haben, war der Urtypus aller spätern epitaphischen Reden, und dies deutet Platon scherzend an, indem er den Sokrates sagen läfst, seine und des Perikles Reden seien aus derselben Quelle geflossen, aus der Mittheilung der Aspasia (S. 236). Kennt man eine solche Rede, so kennt man alle. Es ist daher ein fruchtloses Bemühen, entscheiden zu wollen, ob die epitaphische Rede des Lysias oder des Platon den Vorzug verdiene. Auf einzelne Vollkommenheiten oder Mängel des Stils kommt es hier natürlich gar nicht an. Dem Platon war es hier durchaus nicht darum zu thun, mit den Kunstrednern als Redner in die Schranken zu treten; er wollte nur zeigen, wie leicht der Ruhm sei, den man sich durch solche Reden, die alle nur die Wiederholung eines und desselben Thema's sind, erwerben könne. „Solche schöne Staatsreden kann ich dir von der Aspasia in Zukunft noch viele mittheilen“, sagt Sokrates am Schlusse des Gespräches. Damit nun gar kein Zweifel obwalte, dafs man die Rede eben nur als Scherz zu fassen habe,

hat Platon absichtlich die tollsten Anachronismen begangen, so dafs Schleiermacher, der wahrscheinlich dem ernsten Philosophen einen solchen Scherz nicht zutraute, das Dialogische des Menexenos als fremde Zuthat verwarf. Allein ohne diese dialogische Einfassung wüfsten wir gar nicht, was wir mit der Rede anfangen sollten. Sie ist den Worten und einzelnen Gedanken nach Platons zwar nicht unwürdig, doch im Ganzen eben nur eine Rede von ganz gewöhnlichem Schlage, die gegen die sonst so originellen Reden Platons allzusehr absticht. Erst mit der dialogischen Zuthat ist ihre Absicht klar. Ein Fälscher, falls er die ernste Absicht hatte, die Welt zu täuschen, hätte die Einkleidung gewifs geschickter eingerichtet. Nur Platon selbst konnte es wagen, im Scherze und vielleicht nicht ohne satirische Beziehung auf manche damals cursirende sokratische Gespräche, so aller geschichtlichen Wahrheit zu spotten, dafs er dem Sokrates von der Aspasia, wie es scheint, noch bei Lebzeiten des Perikles eine Rede einstudiren läfst, in der schon des Friedens des Antalkidas Erwähnung geschieht, der 42 Jahre nach dem Tode des Perikles und 12 Jahre nach dem des Sokrates fällt. Scherz ist es auch, wenn Sokrates sagt, er habe beinahe von Aspasia Schläge bekommen, weil er so vergefslich sei; wie denn überhaupt, wenn wir annehmen, der Menexenos sei nach dem Gastmahl geschrieben, der von Aspasia in der Politik und in politischen Reden unterrichtete Sokrates eine ergötzliche Parodie des von der Diotima in der Liebe und in Liebesreden unterrichteten Sokrates ist. — Die Entstehung des Menexenos, die wir wegen der Erwähnung des antalkidischen Friedens erst einige Zeit nach 387 setzen müssen, fällt mit der des Euthydemos, des Gastmahls und des Phädros ungefähr in einen gleichen Zeitabschnitt. Alle diese Schriften lassen auf einen Conflict Platons mit den Rednern und Redenschreibern, an deren Spitze die Schule des Lysias gestanden zu haben scheint, schliefsen, wozu die Gründung seiner Akademie die Veranlassung gegeben haben mochte. In den Cyclus dürfen wir jedoch den Menexenos seines Inhaltes und seiner Form wegen nicht aufnehmen, und dafs dies auch nicht geschehen könne, dafür hat schon Platon durch das Durcheinanderwerfen der Zeiten gesorgt.

Eine andere Schrift, die man früher Platon selbst beigelegt hat, der Kleitophon, scheint ebenfalls in dieser Zeit als eine Streitschrift gegen die Schüler des Sokrates, besonders gegen Platon, entstanden zu sein. Schleiermacher hat das Richtige getroffen, wenn er sagt: „Das Gespräch stammt wahrscheinlich aus einer der besten Rednerschulen her und ist im Allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Platon nicht ausgenommen, gerichtet. Und in dieser Ansicht muſs man sehr befestigt werden, wenn man sieht, wie das Ganze eigentlich eine fortlaufende Parodie und Karikatur platonischer Manieren ist, besonders alles dessen, was gegen die Sophisten als Lehrer der Staatskunst vorkommt und was natürlich seine Anwendung finden muſste auf die Lehrer der Redekunst, die Platons Zeitgenossen waren. Was nur dergleichen im Protagoras, Gorgias, Euthydemos, auch im ersten Alkibiades, sich findet, daran wird man auf das lebhafteste erinnert, und die zierliche Nachlässigkeit gewisser platonischen Perioden ist hier in einer Fülle nachgebildet, die nicht leicht verfehlen wird, einen lebhaften Eindruck zu machen.“ — Auch Hermann erkennt in dem Kleitophon eine Schrift, die unmöglich von Platon selbst ausgegangen sein kann; er sieht vielmehr in ihr eine spätere Schul- und Prunkarbeit, worin das paradoxe Thema, das sich in Xenophons Memorabilien (I, 4, 1) darbot, mit sokratischer Dialektik durchgeführt und mit platonischen Reminiscenzen verbrämt ward. — Für eine bloſse Prunkrede ist sie jedoch viel zu fein und berechnet. Ein Prunkredner würde weniger gemäſsigt aufgetreten sein; um seinen Satz zu erweisen, würde er, statt sich darauf zu beschränken, aus angeblichen Widersprüchen des Sokrates und seiner Schüler die praktische Mangelhaftigkeit des sokratischen Unterrichtes zu erweisen, vor Allem sich an das schlagende Beispiel des Kritias und Alkibiades gehalten haben, aus dem auch schon nach Xenophon die Gegner des Sokrates den Beweis hernahmen, wie des Sokrates Unterricht nicht vermocht habe, seine Schüler zur praktischen Tugend zu führen. Ein späterer Verfasser würde auch nicht, in Rücksicht auf die Rolle, die Thrasymachos im Staat spielt, gerade dessen Unterricht dem des Sokrates vorgezogen haben, oder, wenn er dem Thrasymachos den Vorzug einräumte, so würde

auch dessen Ansicht von der Gerechtigkeit gegen die des Sokrates als die bessere und praktischere haben erweisen müssen. Dafs Kleitophon einfach dem Thrasymachos als praktischem Tugendlehrer den Vorzug vor Sokrates giebt, ist ein Beweis, dafs das Gespräch noch vor dem Staat geschrieben sein mufs, dafs also Platon im Staat auf den Verfasser des Kleitophon Rücksicht nimmt, nicht aber umgekehrt, wie Hermann will. Endlich die auffallende Aehnlichkeit, die Hermann zwischen Kleit. S. 408 und Anterast. S. 137 findet und woraus er schliefst, der Kleitophon müsse noch jünger sein als die Anterasten, reducirt sich auf die Behauptung, dafs die Rechtswissenschaft, *ἡ δικαστική*, und die Gerechtigkeit, *ἡ δικαιοσύνη*, die Staatswissenschaft seien. Es kann aber diese Behauptung der Verfasser der Anterasten ebenso gut von dem des Kleitophon, als umgekehrt, entlehnt haben.

Das Gespräch ist in die platonische Form gekleidet, weil seine Polemik sich meist gegen Platon richtet. Die Hauptrolle in demselben ist dem Kleitophon zuertheilt, einem Staatsmanne, der aus der Schule des Thrasymachos hervorgegangen in den letzten Jahren des peloponnesischen Krieges keine unbedeutende Rolle gespielt zu haben scheint. Aristophanes in den Fröschen (V. 967) läfst Euripides ihn und Theramenes seine Schüler nennen, beide, wie Droysen sagt, von Sophisten, also nach der neuen Mode, gebildet. — Jemand hatte dem Sokrates berichtet, Kleitophon, der Sohn des Aristonymos, habe in einem Gespräche mit Lysias des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang aber über die Mafsen gerühmt. Kleitophon vertheidigt sich vor Sokrates: der Bericht sei nicht ganz genau; Einiges habe er freilich an ihm getadelt, Manches aber auch gelobt. Lob und Tadel läuft auf die, wie wir aus Xenophon (Mem. I, 4, 1) ersehen, schon dem Sokrates von Andern mündlich und schriftlich gemachte Beschuldigung hinaus, dafs er die Menschen zur Tugend zu ermahnen unter Allen am geeignetsten sei, aber sie auch wirklich zur Tugend zu führen, das vermöge er nicht genugsam. — Dafs aber der Vorwurf in unserm Gespräche weniger dem Sokrates selbst, als seinen Schülern, besonders Platon, gilt, entnehmen wir aus den deutlichen Beziehungen auf die platonischen Gespräche. Wir dürfen daher

den Kleitophon als einen Angriff auf die Lehrthätigkeit des Platon betrachten, der mit den andern Beschuldigungen, die aus den Rednerschulen hervorgingen, zusammenfällt. Der Verfasser scheint nicht geradezu ein Feind des Platon gewesen zu sein. Er weifs seine Verdienste zu schätzen, hält jedoch seinen Unterricht für minder geeignet zur praktischen Ausbildung des künftigen Staatsmannes und zieht deshalb die Redner- und Sophistenschulen vor. Er weist an der Gerechtigkeit, der Haupttugend des Staatsmannes, die Unzulänglichkeit der sokratischen Unterrichtsmethode nach. „Deinen vielen schönen Reden, sagt Kleitophon zum Sokrates, dafs die Tugend lehrbar ist und dafs man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse, habe ich niemals widersprochen, noch werde ich es thun, sondern ich halte sie für aufregend und heilsam im höchsten Grade, und die uns recht wie aus dem Schlafe aufwecken. Aber ich wollte nun auch das Weitere wissen, und da fragte ich zuerst nicht dich, sondern deine Freunde, oder wie man dieses ihr Verhältnifs gegen dich bezeichnen soll, und von diesen diejenigen zuerst, welche am meisten von dir geachtet werden etwas zu sein. Sie sollten mir sagen, ob die Aufregung zur Tugend das Einzige wäre, oder ob man weiter fragen müsse, wie man es anzufangen habe die Tugend zu lernen. Welches ist die Kunst, fragte ich, die, wie die Gymnastik und Heilkunst die Gesundheit des Körpers hervorbringt, so zu der der Seele führt? Der nun unter ihnen schien der Stärkste zu sein, antwortete hierauf: die Gerechtigkeit." — Dafs unter dem Schüler, der ihm der Stärkste zu sein schien, Platon gemeint sei, und dafs in der Erklärung, die Gerechtigkeit sei die Kunst, die zur Gesundheit der Seele führt, wie die Gymnastik und Heilkunst zu der des Körpers, auf den Gorgias hingedeutet werde, ist wohl kaum zu verkennen. — Kleitophon erzählt nun weiter, dafs er, mit dem blofsen Namen der Kunst nicht zufrieden, auch habe wissen wollen, was diese Kunst hervorbringe. Jede Kunst bewirkt doch ein Zwiefaches: sie bringt irgend ein Werk hervor, wie die Heilkunst die Gesundheit, die Baukunst das Haus, und sie bildet zu den ältern Künstlern immer neue; sie hat, mit einem Worte, ihre praktische und theoretische Seite. Die Gerechtigkeit als Tugendlehre bildet Gerechte; was ist aber

das Werk, das sie als ausübende Tugend hervorbringt? — „Als ich solches fragte, fährt Kleitophon fort, antwortete Dieser das Vortheilhafte, Jener das Geziemende, wieder Einer das Nützliche, und ein Anderer das Zweckmäſsige. Allein das verlangt ja jede andere Kunst auch: richtig und zweckmäſsig und nützlich handeln, und sie wird angeben können, wie dies in Bezug auf ihr Werk geschehe. Aber das ist ja noch nicht die Kunst selbst. Da antwortete einer von deinen Freunden, der am feinsten zu sprechen schien: das eigenthümliche Werk der Gerechtigkeit sei Freundschaft in den Staaten bewirken.“— Auch hier ist wieder unter dem Freunde, der am feinsten zu sprechen schien, Platon gemeint, und die Erklärung: das Werk der Gerechtigkeit sei Freundschaften in den Staaten bewirken, ist aus Alkibiades I (S. 126) entlehnt, wo Alkibiades auf die Frage des Sokrates: was da mache, daſs der Staat besser sei und besser verwaltet werde, antwortet: „Wenn die Leute Freundschaft unter einander halten und Haſs und Parteisucht entfernt ist.“ — Kleitophon wendet gegen diese Erklärung ein, daſs manche Freundschaften schädlich seien; worauf der Freund des Sokrates den Begriff der Freundschaft als eine Gleichgesinntheit, hervorgegangen nicht aus der Gleichheit der Meinung, sondern der Erkenntniſs, bestimmt; offenbar in Uebereinstimmung mit dem, was Sokrates im Alkibiades beweist, daſs die Eintracht nicht hervorgeht aus der Gleichheit der Meinung über das Unsrige, sondern aus der Erkenntniſs unser selbst. Dagegen wendet Kleitophon ein, daſs ja auch die anderen Künste eine Gleichgesinntheit beruhend auf Erkenntniſs seien, und sie wissen auch zu sagen, worin; die Gerechtigkeit aber oder Gleichgesinntheit wisse nicht, wohin sie ziele, und unbekannt sei, welches wohl ihr Werk sein mag. — So von den Schülern in Betreff der Gerechtigkeit im Unklaren gelassen, habe er sich, erzählt Kleitophon weiter, an den Meister selbst gewendet. Und dieser habe ihm erst gesagt, der Gerechtigkeit läge ob, den Feinden zu schaden und den Freunden wohlzuthun; nachher aber habe sich gezeigt, daſs der Gerechte niemals irgend Jemandem schade, sondern Alles thäte er Allen nur zum Besten. — Hierin liegt offenbar eine Hinweisung auf die Unterredung des Sokrates mit Euthydemos

bei Xenoph. (Mem. IV, 2, 12 fg.). Dort ergiebt sich anfangs, daſs die Feinde belügen, hintergehen, knechten, gerecht, den Freunden solches anthun ungerecht sei; hierauf aber weist Sokrates nach, daſs es auch Fälle geben könne, wo es gerecht sei, den Freund zu belügen, wie wenn man einem kranken Sohne, der nicht einnehmen will, das Heilmittel unter dem Namen einer Speise reicht; oder zu bestehlen, wenn man einem Freunde, der sich selbst tödten will, die Waffen wegnimmt. Das führt denn den Sokrates auf den Grundsatz, den auch Kleitophon für richtig anerkennt (S. 407), daſs das Ungerechtsein unfreiwillig ist, woraus Sokrates folgert, daſs jeder für sich und alle Städte für das Gemeinsame gröſsere Sorgfalt als bisher auf die Tugend wenden müssen. — „Dies nun, schlieſst Kleitophon, habe ich nicht einmal oder zweimal nur, sondern eine lange Zeit hindurch mir gefallen lassen und immer ausgehalten, bis ich endlich müde geworden bin und die Meinung gefaſst habe, daſs zum Fleiſs in der Tugend anzuregen, du unter den Menschen der trefflichste bist; aber daſs du dich deshalb entweder noch nicht auf die Gerechtigkeit verstehen müſstest, wenn du sie auch loben kannst, oder daſs du mir nichts davon mittheilen willst. Darum werde ich zum Thrasymachos oder anderswohin gehen. Denn daſs du einem noch nicht aufgeregten Menschen Alles werth bist, werde ich immer behaupten; aber einem schon aufgeregten kannst du sogar ein Hinderniſs sein, daſs er, nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend, glückselig werde." — Dem Verfasser des Kleitophon scheint hierbei überhaupt die Unterredung des Sokrates mit Kleinias im Euthydemos vorgeschwebt zu haben. Dort hatte Sokrates den jungen Kleinias zum Fleiſs in der Tugend aufgeregt, und sie waren zu dem Resultate gelangt, daſs die königliche Kunst oder Staatskunst diejenige sei, die allein im Stande ist, die Menschen glücklich zu machen. „Aber was für ein Werk bewirkt uns diese über Alles herrschende Kunst, wie etwa die Heilkunst die Gesundheit, die Landwirthschaft die Nahrung? hatte Sokrates zuletzt gefragt. Sie muſs uns weise machen und Erkenntniſs mittheilen, wenn sie die Nutzen schaffende und glückselig machende sein soll; aber was jene Erkenntniſs ist, wodurch wir selbst gut und glücklich werden und Andere dazu machen,

das will uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja Alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben." — Mit Recht glaubte daher Kleitophon Sokrates anklagen zu können, dafs er zwar in Allen das Verlangen nach Tugend errege, dies aber zu befriedigen nicht im Stande sei; er wäre daher in der That, wenn man bei ihm ausharrte und sich nicht zu solchen wendete, die wie Thrasymachos den Weg zur Glückseligkeit zeigen könnten, vielmehr ein Hindernifs, es in der Tugend zur Vollendung zu bringen und dadurch glücklich zu werden.

Die Freunde der Redner hatten des Lysias und Anderer rhetorische Leistungen über die des Platon gesetzt, und diesen antwortete er mit dem Phädros und Menexenos. Die praktischen Geschäftsmänner räumten dem Unterrichte sophistischer und rhetorischer Staatslehrer, als deren Repräsentant hier Thrasymachos gilt, den Vorzug ein, und die Erwiederung hierauf hat Platon in das Vorspiel des Staates verflochten, nachdem er schon im Philebos (S. 55) in Rücksicht auf die von Kleitophon gemachte Unterscheidung zwischen dem werkbildenden und lehrenden Theile der Künste den wahren Werth der Philosophie gegen den der sogenannten praktischen Wissenschaften bestimmt hatte. Nicht umsonst nämlich hat Platon die im Kleitophon genannten Personen als gegenwärtig bei der Unterredung über den Staat eingeführt. Kleitophon und Lysias sind Zuhörer der Rechtfertigung des Sokrates und Zeugen seines Sieges über den Thrasymachos, in dessen Unterricht Kleitophon sich zu begeben gedroht hatte und, wie es aus dem Staate erhellt, sich auch wirklich begeben hat. Ueberall sind die Beziehungen auf des Kleitophon Beschuldigungen in jener Einleitung des Staates sichtbar. Kleitophon hatte den Sokrates selbst des Widerspruches geziehen, dafs er erst gesagt habe, der Gerechtigkeit läge ob, den Feinden zu schaden und den Freunden wohlzuthun; hernach aber habe er behauptet, dafs der Gerechte niemals irgend Jemandem schade, sondern Allen Alles zum Besten thue. Sokrates weist zuvörderst nach, dafs dieser Widerspruch nicht ihm zur Last zu legen sei, sondern auf einem Mifsverständnifs beruhe. Es war, wie Schleiermacher richtig bemerkt, eine aus einer Schule entlehnte Defini-

tion: Gerechtigkeit ist Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben, die Sokrates von vorn herein für mangelhaft erklärt, sich eines ähnlichen Beispiels wie bei Xenophon von dem Wahnsinnigen, dem man seine Waffen vorenthält, bedienend. Diesen Satz erläutert Polemarchos aus dem Spruche des Simonides: Gerecht ist, einem Jeden das Schuldige leisten, so, dafs er sagt, das heifse nichts Anderes, als dem Freunde Gutes, dem Feinde aber Uebles thun; und dafs dies ebenfalls ein Grundsatz damaliger Sophisten gewesen sei, ersehen wir aus Menons Definition der männlichen Tugend: „Des Mannes Tugend ist, dafs er vermöge die Angelegenheiten des Staates zu verwalten und in seiner Verwaltung seinen Freunden wohl und seinen Feinden wehe zu thun“ (Men. 71). Sokrates widerlegt diesen Satz, indem er zeigt, dafs Schaden zufügen auf keine Weise gerecht sein könne. Hierauf nimmt Thrasymachos das Wort und fordert von Sokrates die Erklärung der Gerechtigkeit, macht aber dabei die Bedingung, er solle nicht die Gerechtigkeit mit dem Pflichtmäfsigen oder Nützlichen oder Zuträglichen oder Zweckmäfsigen oder Vortheilhaften erklären, wie ja auch schon Kleitophon solche Definitionen der Sokratiker für unzulänglich erklärt hat. Da Sokrates sich weigert, eine Erklärung zu geben, so giebt sie Thrasymachos selbst: „Gerechtigkeit ist das dem Stärkern Zuträgliche.“ Worauf Sokrates entgegnet: „Freilich hast auch du geantwortet, das Zuträgliche sei gerecht, obgleich du es mir zu antworten verboten, nur setzest du noch hinzu: das dem Stärkern. Dafs das Gerechte das Zuträgliche ist, gestehe ich dir zu, nicht aber das dem Stärkern.“ — Die sophistische Politik eines Kallikles, wie sie uns der Gorgias vorführt, beruhte auf demselben Grundsatze. Und in der That war eine solche Politik im höchsten Grade praktisch, denn sie räumte alle Hindernisse, die etwa die Bedenklichkeiten eines zartern Gewissens in den Weg legen konnten, weg und führte um so sicherer zu dem Ziele, worin man das gröfste Glück fand, zur Macht und zum Reichthum. Ganz consequent sagt daher Thrasymachos: „Wenn Einer aufser dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird nicht ungerecht und schlecht, sondern glückselig und preiswürdig ge-

nannt, und so ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie nämlich im Groſsen treibt.“ Die Sophisten und Rhetoren wollten die Politik von der Ethik emancipirt wissen. Platons Aufgabe ist zu zeigen, daſs die eine ohne die andere nicht möglich sei, daſs beide wesentlich eins sind. Darum läſst er den Sokrates beweisen, daſs jede Kunst als solche, also auch die Staatskunst, nicht den Vortheil des die Kunst Ausübenden, des Stärkern, Herrschenden, sondern dessen, für den sie eben als Kunst da ist, des Schwächern, Beherrschten, bezweckt; nur weil der Herrschende keinen eigenen Vortheil von seiner Kunst hat, bedient er sich zu dieser noch einer andern Kunst, der Lohndienerei, die ihm den Lohn verschafft. Aber das kann nur ein Mann von gemeiner Gesinnung sein, der den Staat des Lohnes wegen regiert. Die Guten wollen weder für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Miethlinge heiſsen, noch sich heimlich wie Betrüger Gewinn davon verschaffen, und auch um die Ehre ist es ihnen nicht zu thun, denn sie sind nicht ehrgeizig. Nur die Furcht von Schlechtern regiert zu werden zwingt sie, an der Regierung theilzunehmen. Das Werk der Gerechtigkeit ist also nicht, wie die Sophisten meinen, jener Vortheil und Lohn an Ehre, Reichthum und Macht, der dem Herrschenden auf Unkosten des Beherrschten wird, sondern in der That Eintracht und Freundschaft, das Werk der Ungerechtigkeit aber Haſs und Zwietracht. Ohne eine gewisse Gerechtigkeit können nicht nur Städte und Staaten, sondern selbst eine Bande von Dieben und Räubern nicht bestehen, ja die Ungerechtigkeit, wenn sie in uns wohnt, entzweit uns mit uns selbst und macht uns unfähig etwas auszurichten. Darum ist es auch nur die Gerechtigkeit, die zum wahren Glücke führt. Denn indem sie uns mit den andern Menschen und mit uns selbst befreundet, befreundet sie uns auch mit den Göttern und macht, daſs die Seele ihre Geschäfte gut verrichtet, wodurch wir ein glückseliges und preiswürdiges Leben genieſsen. Aber ist dies das Werk der Gerechtigkeit, so ist damit noch nicht ihr Wesen bestimmt. Das zu ermitteln und zugleich zu zeigen, wie Ethik und Politik nicht getrennt werden dürfen, wie der wahre Philosoph

auch der wahre König sei, das ist die Aufgabe der folgenden Untersuchungen des Staates.

Schon frühere Erklärer haben den Zusammenhang des Kleitophon mit den einleitenden Unterredungen des Staates erkannt. Sie haben aber in ihm ein von Platon selbst gedichtetes Vorspiel gesehen, worin der Knoten geschürzt wird, der im Staate seine Lösung findet. Allein Socher hat richtig bemerkt, daſs die Schrift unmöglich von Platon selbst verfaſst sein kann. „Man vermiſst, sagt er, an dem Tone dieses Aufsatzes jene unbegrenzte Ehrfurcht gegen Sokrates, welche die Seele aller echt platonischen Werke ist; vielmehr zieht sich ein leiser Spott über des Sokrates Tugendpredigtwesen und ein vernehmlicherer gegen seine Anhänger über die unbehülfliche Nachbeterei seiner Wortformeln durch das Ganze durch.“ — Auch darin stimmen wir Socher bei, daſs das Gespräch nicht das abgebrochene Fragment eines Aufsatzes sei, dessen bessere Hälfte mangele. Aber wenn er vermuthet, der Kleitophon sei einer von den Aufsätzen, von denen Xenophon (Mem. I, 4, 1) Meldung macht, so spricht dagegen, daſs die deutlichen Beziehungen auf Platons Gespräche vielmehr schlieſsen lassen, der Verfasser habe weniger den wirklichen als den platonischen Sokrates gemeint, indem er den alten schon dem Sokrates gemachten Vorwurf auf seine Schüler, namentlich auf Platon, übertrug. Die Abfassung der Schrift fällt wahrscheinlich in die Zeit, in welcher sich auch von andern Seiten, von Rednern und Politikern, Anklagen gegen ihn erhoben, und dies kann nur geschehen sein, nachdem seine Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller schon einige Zeit gewährt hatte. Um dieselbe Zeit, wo Platon gegen die Redner und Politiker im Euthydemos, Phädros und Menexenos auftrat, mochte auch diese Schrift erschienen sein, deren Widerlegung wir im Eingange des Staates finden. Auf eine Schrift, die noch bei Lebzeiten des Sokrates gegen denselben erschienen wäre, hätte wohl Platon bei Abfassung des Staates schwerlich noch Rücksicht genommen, da sie ihre Bedeutung längst verloren haben muſste.

## 2. Philebos.

Auf den Phädros lassen wir unmittelbar den Philebos folgen. Es enthält zwar das Gespräch keine directe Andeutung, wann und wo es gehalten worden, allein Inhalt und Form lassen keinen Zweifel über die ihm zukommende Stelle und die meisten Kritiker weisen ihm auch, von Schleiermacher an, den Platz vor dem Staat an. — Schleiermacher hat die richtige Bemerkung gemacht, dafs der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Platon zu finden gewohnt sind, hier nicht recht hervortritt. „Das Ganze, sagt er, liegt fertig in dem Haupte des Sokrates und tritt mit der ganzen Willkür einer zusammenhängenden Rede heraus; kurz man sieht ganz deutlich, dafs hier bei dem Uebergange zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische dem Platon anfängt nur eine äufsere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen kann theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren will.“ — Dafs Platon in den darstellenden Gesprächen immer noch die dialogische Form beibehielt, die freilich hier mehr nur als eine äufsere Form erscheint, geschah nicht aus Gewöhnung oder weil er den Sokrates nicht entbehren wollte, sondern wir erkennen hieraus deutlich Platons Absicht, den Sokrates auch zum Träger seiner eigenen Philosophie zu machen, um an ihm seine ganze geistige Entwicklung dem Leser vorzuführen. Mit Recht sagt Steinhart: „Sokrates erscheint im Philebos mehr als blofser Philosoph, etwa wie jener eleatische Weise im Sophistes und Staatsmann, oder auch wie Platon selbst in den Gärten seiner Akademie gelehrt haben mag; doch fehlt es auch nicht an echt sokratischen Zügen.“ — Gewifs hat Platon das Unbequeme der dialogischen Form zur Darstellung solcher streng dialektischen Untersuchungen gefühlt, und es wäre ihm wohl auch möglich gewesen, trotz seiner Gewöhnung sich der strengen Lehrform zu bedienen, wenn er von seinem ursprünglichen Plane, in Sokrates Person seinen eigenen Entwicklungsgang vorzuführen, hätte abgehen wollen. Darum will er nicht nur nicht, sondern kann auch nicht den Sokrates entbehren. Bequemlichkeit und Laune hätten ihn diese unbequeme Form wählen lassen, wenn die einzelnen Gespräche nur durch ihren

philosophischen Inhalt, nicht auch durch ihre äufsere Einkleidung ein Ganzes bildeten; machen sie aber nicht blos ein philosophisches, sondern auch ein poetisches Ganze aus, so legte die poetische Nothwendigkeit dem Dichter diesen Zwang auf. Wenn jedoch Schleiermacher meint, es werde wegen der nachläfsigern Behandlung des Dialogs wohl ein allgemeines Urtheil sein, dafs das Gespräch von dieser Seite keinen so reinen Genufs gewähre, als die meisten übrigen platonischen Werke, so hat dagegen mit Recht Steinhart bemerkt, dafs man dies zugeben könne, insofern man die Kunstvollendung anderer Gespräche, namentlich den Protagoras und Gorgias, vor Augen hat, dafs aber der überwiegend speculative und dialektische Inhalt des Philebos diese strenge und schmucklose Form nothwendig erfordere. — Wie wir schon oben bemerkt haben, so steht der philosophische Inhalt zu der künstlerischen Vollendung der platonischen Gespräche meist im umgekehrten Verhältnisse. Platon fesselt den Geist des Lesers bald durch den Zauber seines poetischen Genius, bald durch den Ernst und die Tiefe seiner Gedanken. — Mit dem Phädros bildet der Philebos einen nicht minder auffallenden Contrast, wodurch, wie es scheint, Platon die Beispiele hat geben wollen, wie man bunten Seelen bunte, einfachen einfache Reden reichen müsse. Denn während der Ton im Phädros durch eingestreute Mythen, durch eine gewisse Ueppigkeit und poetische Farbe des Ausdrucks, kurz, durch alle Mittel der Rhetorik darauf berechnet ist, eine für die Philosophie zwar empfängliche, aber durch Neigung und Studien anderer Art ihr entfremdete Persönlichkeit für dieselbe mehr einzunehmen und anzuregen, als ihr die Tiefen derselben zu erschliefsen; so ist im Philebos die Aufgabe, die Macht der dialektischen, von allem rhetorischen Schmucke befreiten Lehrweise an einem jungen, der Philosophie ergebenen Manne zu erproben. Denn als solchen haben wir uns den Protarchos, den Sohn des reichen Kallias, des Sophistenfreundes, zu denken, wie ihn auch Steinhart richtig charakterisirt: „Protarchos hat geistige Kraft und guten Willen genug, um sich an der Hand des Sokrates zu einer höhern Stufe der Erkenntnifs zu erheben. Obgleich er oft genug den Sokrates nicht versteht, zuweilen auch, wie es Neu-

lingen zu gehen pflegt, durch ihn in völlige Rathlosigkeit und Verwirrung gesetzt wird, so läſst er sich doch dadurch nicht abschrecken, ihm weiter durch die dornenvollsten Fragen zu folgen; ja, als endlich Sokrates müde wird, will der wiſsbegierige Jüngling ihn nicht loslassen, sondern immer noch mehr Weisheitssprüche aus seinem Munde vernehmen. Zusehends wächst und erstarkt er im Laufe des Gespräches und gelangt nach und nach dahin, aus den Vordersätzen des Sokrates selbständig die richtigen Folgerungen zu ziehen, auch wohl, gleich jenem Theätetos, irgend einen von natürlichem Scharfsinne zeugenden Zusatz zu dessen Erörterung zu machen. Er ist weder ohne philosophische, noch rhetorische Vorbildung, denn er verehrt den Gorgias und hält die Rhetorik für die Königin aller Künste, und die Einwürfe, die er zuweilen dem Sokrates macht, zeigen Bekanntschaft mit den dialektischen Kunstgriffen des Protagoras und der eleatisch-megarischen Eristiker.“ — Ihm gegenüber ist Philebos ein harmloser, den Genüssen des Lebens ergebener jungen Mann, der ohne philosophische Grundsätze mit einer gewissen Halsstarrigkeit auf seiner der des Aristippos verwandten Lebensansicht beharrt, und der, solange es diese zu vertheidigen gilt, es mit allem Eifer thut, dann aber, wo es sich um etwas Höheres als die bloſse Sinnenlust handelt, sich bequem von der Unterhaltung zurückzieht. — Im Staate endlich führt Platon in dem Brüderpaare Glaukon und Adeimantos zwei Jünglinge als Mitunterredende auf, von denen Sokrates selbst sagt, daſs er immer sehr viel auf ihre Natur gehalten habe (Staat II, S. 367). Sie folgen nicht einer fremden Lehrmeinung, sondern haben sich ein selbständiges Urtheil gebildet; daher, nachdem sie die Schwächen des Thrasymachos erkannt, schreiben sie dem Sokrates selbst den Weg vor, den er bei der Behandlung des zu besprechenden Gegenstandes einzuschlagen habe, worüber Sokrates seine Freude nicht bergen und ihnen sein Lob nicht vorenthalten kann. — So hat denn Platon in den drei Gesprächen Phädros, Philebos und Staat schon durch die Wahl der Mitunterredenden bezeichnet, daſs diese Dialoge eine Reihe bilden, die vom Propädeutischen durch die dialektische Bestimmung der Grund-

begriffe zur Darstellung des Wesentlichsten der platonischen Philosophie führen.

Wie seiner Form wegen, so müssen wir auch des Inhaltes wegen dem Philebos die Stelle zwischen dem Phädros und dem Staat anweisen. Wenn im Phädros als die Bedingung der höheren und niederen Lebensrichtungen die klarere und unklarere Anschauung des Göttlichen aufgestellt worden, so wird im Philebos nachgewiesen, daſs, da weder die bloſse Erkenntniſs der menschlichen Vernunft, noch die bloſse Lust das Gute selbst ist, das zum wahren Lebensglücke führt, es ein Drittes, Höheres giebt, die königliche Seele und Vernunft Gottes, unserer Vernunft unendlich mehr verwandt als der Lust, die über Alles ordnend waltet und die wahrhaft beglückende Lebensrichtung an die nach Ebenmaſs, Schönheit und Wahrheit vernunftmäſsig vorgenommene Mischung der Erkenntniſs und Lust geknüpft hat. Hierauf erst kann im Staat diese philosophische Lebensrichtung im Leben des Ganzen und Einzelnen als Politik und Ethik in allen ihren Beziehungen dargestellt werden. — Der Philebos sucht ebenso von einem höhern Standpunkte aus die Grundbedingungen der wahren Lebenswissenschaft zu bestimmen, wie der Charmides und Laches von einem niedern Standpunkte aus die der wahren Lebenskunst; er steht daher zu dem Phädros und dem Staate in einem ähnlichen Verhältnisse, wie jene Gespräche zu dem Protagoras und Gorgias. Für die praktische Lebenskunst ist die Erkenntniſs unser selbst und dessen, was uns wahrhaft und dauernd gut ist, ausreichend, um die Tugend, die Gesundheit der Seele, zu bewahren, und wenn sie gelitten, wieder herzustellen und so unser wahres Glück zu fördern. Daher war, nachdem im Protagoras die Tugend als Erkenntniſs des Guten, das aber vorläufig noch als identisch mit dem Angenehmen gesetzt ward, bestimmt worden war, im Charmides die Erkenntniſs des Guten als eine auf das Erkennende, die Seele selbst, bezogene Erkenntniſs, und im Laches das Gute als das Ewige, Dauernde, im Gegensatz zu dem wechselnden und vergänglichen Angenehmen und Nützlichen, näher bezeichnet worden, und hierauf wird im Gorgias die Lebenskunst als diejenige dargestellt, die durch Erkenntniſs unser selbst und

des uns wahrhaft Guten uns und Andere besser und dadurch glücklicher macht, indem sie in uns die Uebereinstimmung des Wissens und Thuns des Guten herstellt. Es bewegte sich die Anschauung in diesen Gesprächen fast noch ganz in der Sphäre der sokratischen Philosophie, doch nicht ohne Hindeutung auf die höhere platonische Auffassung. Diese praktische Lebenskunst wird der von den Sophisten und Rhetoren gepriesenen und gelehrten, die in der Rhetorik das Mittel fanden zur Erlangung von Macht und Reichthum und durch diese zum höchsten Glücke und Lebensgenusse, entgegengesetzt, und daher muſste auch, wie dies im Gorgias geschieht, das Gute von dem Angenehmen oder der Lust auf das schärfste geschieden werden. — Neben der praktischen Lebensauffassung der Rhetoren und Politiker hatten sich theoretische Ansichten gewisser Sokratiker über den Lebenszweck gebildet, die darin mit der sokratischen Ansicht zusammenfielen, daſs sie nicht irgend eine Fertigkeit, wie die Rhetorik, als das Mittel zum Glücke erkannten, sondern das Wissen und die Erkenntniſs des Guten. Eukleides sah das Gute in der Erkenntniſs selbst, Antisthenes in der auf Erkenntniſs beruhenden Tugend, Aristippos in der durch Erkenntniſs geregelten Lust. Platon erkannte daher die Nothwendigkeit, bevor er eine wissenschaftliche Ethik gebe, zuerst, was das Gute selbst sei, festzustellen und das Verhältniſs der Erkenntniſs und der Lust zu diesem Guten zu bestimmen, und das ist die Aufgabe des Philebos.

Der Anfang des Gespräches, der einen vorhergegangenen Streit zwischen Sokrates und Philebos, worin jener die Erkenntniſs, dieser die Lust als Bedingung des Wohllebens aufgestellt hatte, voraussetzt, deutet unverkennbar auf die in der ersten Reihe durchgeführten Erörterungen, und hieran knüpft Sokrates die Frage, den höhern Gesichtspunkt angebend, unter dem die Sache noch einmal durchgenommen werden soll: „Es hat sich früher darum gehandelt, ob das bloſse Wohlbefinden oder die bloſse Vernünftigkeit vermag allen Menschen das Leben glückselig zu machen; wie nun, wenn sich noch eine dritte Beschaffenheit und Verfassung der Seele zeigte, die noch besser als jene ist? Fände sich ein solches Dritte, so käme es darauf an, ob dieses der Lust oder der

Erkenntniſs mehr verwandt ist, und, je nachdem das eine oder das andere der Fall wäre, würde der Lust oder der Erkenntniſs der nächste Preis nach ihm gebühren." — „Ohne Umschweife, bemerkt Steinhart richtig, zeigt Sokrates den streitenden Parteien sofort das letzte Ziel der jetzt beginnenden Erörterungen, nämlich die Aufsuchung eines dritten Princips, das, umfassender als beide, sie zu einer höhern Einheit vereinige." — Die Untersuchung geht davon aus, daſs das Gute nur Eins sein könne, die Lust aber unter dem einen Namen doch eine Menge von Lüsten in sich fasse, von denen einige gut, andere schlecht sein können. Dies führt auf die alte, viel bestrittene Frage, wie Eins zugleich Vieles sein könne, die auch schon im Parmenides aufgeworfen worden. Hier wird dialektisch erwiesen, daſs unter Einheit nicht die arithmetische Einheit, die Gesammtheit der Theile eines Dinges, zu verstehen sei, sondern daſs die Einheit in dem Begriffe liege, der die Unendlichkeit der einzelnen Dinge umfaſst. Zwischen dem höchsten Begriffe und der Unendlichkeit des Einzelnen liegt eine bestimmte Zahl von untergeordneten Gattungs- und Artbegriffen, bis man zu dem Einzelnen gelangt, das an allen Begriffen theilhat, auſserdem aber als eine sinnliche Erscheinung etwas in sich hat, was sich der Begriffsbestimmung entzieht und das Ding zur bloſsen Wahrnehmung macht. Der denkende Geist theilt so die Unendlichkeit der Erscheinungen in gewisse durch Zahlen bestimmbare Besonderheiten, die alle durch den allgemeinen Begriff oder die Idee in eine Einheit zusammengefaſst werden, und so nur haben die Götter uns überliefert zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren. — Auf diese Weise müssen auch die Arten der Lust und Erkenntniſs ermittelt werden; vorher aber kommt es darauf an, den Begriff des Guten zu bestimmen, da es sich darum handelt, ob die Lust oder die Erkenntniſs das Gute sei. Das Gute muſs in sich vollendet und sich selbst genügend sein; denn alles Erkennende trachtet darnach und strebt es zu gewinnen und für sich zu haben und kümmert sich um alles Uebrige nicht, als nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird. Darum kann weder die Lust, noch die Erkenntniſs, jedes für sich, das Gute sein. Denn die Lust ohne Erkenntniſs ist kein

Gut, da man kein Bewufstsein davon hat. Ein Leben voller Lust ohne das Bewufstsein derselben ist nicht ein menschliches Leben, sondern das eines Polypen oder Schalthiers. Aber auch ein Leben voller Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung, doch ohne alle Lust und Unlust, ist nicht wünschenswerth. Also ist das nur ein wahrhaft menschliches Leben, das aus Lust und Einsicht gemischt ist. Wie mufs nun aber eine solche Mischung beschaffen sein? Alles Vorhandene ist entweder ein Unbegrenztes (*ἄπειρον*), oder ein Begrenztes (*πέρας ἔχον*), oder eine Mischung aus Unbegrenztem und Begrenztem (*μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν*), oder die jenes bildende Ursache (*ἡ τῆς μίξεως καὶ γενέσεως αἰτία*). Das Unbegrenzte ist das Werden überhaupt, das Substrat jeder Erscheinung, die Materie, jenes Unbestimmbare, das nur das Mehr und Minder, Stärker und Schwächer, Gröfser und Kleiner zuläfst. Das Begrenzte ist das gewordene Sein, das durch die Begrenzung, das ihm gegebene Mafs und die Form, zur Erscheinung gebrachte Unbegrenzte. Das Unbegrenzte ist des Guten untheilhaftig, denn es entbehrt des Mafses und der Ordnung. Das Begrenzte hat an dem Guten Theil, denn es hat Gesetz und Ordnung in sich. Die Lust ist ein Unbegrenztes; sie gehört zu dem Mehr und Minder Aufnehmenden; sie ist in einem beständigen Werden begriffen; sie nimmt nicht Mafs, Form, Ordnung und Gesetz an. Die Begrenzung giebt die Vernunft und Einsicht. Daher kann das, was im Ganzen als Ursache das Unbegrenzte begrenzt, die Welt ordnend und bestimmend, mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft genannt werden. Weisheit und Vernunft können aber unmöglich ohne Seele sein; also ist die königliche Seele oder die königliche Vernunft, die in der Natur des Zeus wohnt, die Ursache, dafs Vernunft das Ganze beherrscht. — Hiermit ist als das absolute Gut die absolute Vernunft Gottes, die Idee des höchsten Gutes, gefunden. Die menschliche Vernunft ist der göttlichen verwandt, daher unendlich vorzüglicher als die Lust. — Jetzt erst kann erörtert werden, wie die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntnifs entstehen. Das Lebendige ist ein aus Unbegrenztem und Begrenztem Zusammengesetztes. Wird die Zusammenstimmung beider aufgelöst, so entsteht Schmerz, Lust aber

durch Zusammenstimmung und Zurückgehen in die eigentliche Natur. So ist Hunger, Durst, Frost u. dergl. eine Auflösung der Zusammenstimmung und daher Unlust; Sättigung, Wärme u. dergl. eine Erfüllung und daher Lust. Das ist die Art der Lust, die sich auf den Leib bezieht. Eine andere Art der Lust und Unlust ist die, welche abgesondert von dem Leibe der Seele allein durch die Erwartung entsteht. Jede Lust oder Unlust, indem sie den Leib erregt, bringt in der Seele eine Empfindung oder Wahrnehmung hervor. Das Gedächtniſs bewahrt solche Wahrnehmungen auf und die Erinnerung holt sie wieder zurück. Trieb und Begierden, so wie die ganze Regierung des Leibes, sind Erinnerungen an Lust dieses oder eines vorhergehenden Lebens und gehören ganz der Seele an. In der Erwartung eines Unglückes liegt eine Unlust, in der Hoffnung eines Glückes eine Lust. Lust und Unlust beruhen hier auf Vorstellungen, und da diese entweder wahr oder falsch sind, so ist jene Lust oder Unlust entweder eine wahre oder falsche. Ferner giebt es eine stärkere und schwächere Lust oder Unlust. Die groſsen Veränderungen erregen groſse Lust und Unlust; je schwächer die Veränderungen, desto schwächer ist die Lust und Unlust, so daſs die unmerklichen Veränderungen schmerzlos und ohne Lust sind. Die Lust neben die Unlust gestellt erscheint gröſser, die Unlust neben die Lust kleiner. Wenn Lust und Unlust sich das Gleichgewicht halten, so entsteht ein Zustand ohne Schmerz und Lust, den Einige selbst für eine Lust halten. Die gröſste Lust und Unlust liegt offenbar in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele; bei Gesunden und Mäſsigen sind sie in einem mäſsigern Grade vorhanden. Je gröſser der Durst, desto süſser ist das Trinken; je gröſser die Kälte, desto angenehmer die Wärme. So sind auch alle Leidenschaften, Zorn, Furcht, Verlangen, Wehmuth, Liebespein und Neid, nichts als Unlust der Seele und doch voll unsäglicher Lust. Hierauf gründet sich der Reiz, den das Anschauen von Tragödien und Komödien gewährt. Vorzüglicher als diese aus Lust und Unlust gemischte Lust ist die reine Lust an schönen Farben, Gestalten, Tönen und Gerüchen, an Allem, was nicht in Bezug auf ein Anderes, sondern an und für sich schön ist, und das die mitgeborne Lust

begleitet. Zu der reinen Lust gehört auch die Lust an Kenntnissen, die aber freilich nicht für die Menge der Menschen, sondern nur für wenige vorhanden ist. Jede geringe und kleine, von Unlust reine Lust ist angenehmer und wahrer und schöner, als alle gemischte große, wie ein weniges reines Weiß weißer ist und schöner als alles gemischte Weiß. Die Lust ist immer nur ein Werden; ein Sein der Lust giebt es nicht. Das Werden ist des Seins wegen da, nicht umgekehrt, wie der Schiffbau der Schiffe wegen, nicht die Schiffe des Schiffbaues wegen. Demnach ist die Lust, da sie ein Werden ist, eines Seins wegen da. Dasjenige, wegen dessen etwas wird, muß zur Ordnung des Guten gehören; das Werden aber, also auch die Lust, gehört zu einer andern Ordnung als der des Guten. Daher sind diejenigen, die an dem Werden sich befriedigt fühlen, belachenswerth, als wenn sie sagten, sie möchten nicht leben, wenn sie nicht hungerten und dürsteten. Das Gegentheil des Werdens ist das Vergehen. Vergehen und Werden würde wählen, wer die Lust wählte, nicht aber die Lebensweise, in welcher ein so viel als möglich reines Vernünftigsein ist. Wie sollte es auch nicht unvernünftig sein zu sagen, daß, wer Schmerz hat, schlecht, wer Lust, gut sei? — Die Erkenntniß hat auch verschiedene Arten. Ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntniß ist werkbildend, ein anderer gehört zur Ausbildung und Erziehung. In den werkbildenden oder praktischen Künsten ist Einiges reine Erkenntniß, auf Zahl- und Maßverhältnissen beruhend, Anderes nur empirische Fertigkeit, aus Erfahrung, Muthmaßung und Gewöhnung hervorgegangen. Und nicht bloß die strengen Wissenschaften, wie die Rechen- und Meßkunst, werden theils ihrer selbst wegen auf wissenschaftliche Weise getrieben, theils dienen sie andern Zwecken im Leben, sondern auch die Redekunst. Die Redekunst, wie sie Gorgias und andere Rhetoren lehren, dient nur dem, was wir im Leben für das Nützliche und Vortheilhafte halten. Diejenige Redekunst aber verdient den Vorzug, die nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sieht, oder auf das Ansehen, worin sie etwa stehen, sondern auf die größere Wahrheit, wenn doch in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist, das Wahre zu lieben und Alles um

seinetwillen zu thun. Die meisten Künste und Wissenschaften haben es nur mit Vorstellungen zu thun. Auch die Naturwissenschaften handeln nur von dieser Welt hier, wie sie geworden und wie sie dies und jenes leidet und thut. Sie beschäftigen sich alle mit dem Werdenden, Gewordenen oder Werdensollenden, mit dem, was nicht die mindeste Beharrlichkeit hat; nur jene eine Wissenschaft, die Philosophie, beschäftigt sich mit dem Beharrlichen, dem Reinen und Wahren, dem immer Seienden und auf gleiche Weise unvermischt sich Verhaltenden, oder was jenem wenigstens am meisten verwandt ist, der Vernunft und Einsicht. — Wenn nun das menschliche Leben eine Mischung von Erkenntnifs und Lust ist und diese Mischung, auf die rechte Weise unternommen, das gute und glückliche Leben bedingt, so werden zu einer solchen alle Erkenntnisse, sowohl die reinen, als auch die vermischten, zugelassen werden können; denn alle Künste zu verstehen ist uns im Leben unschädlich und nützlich. Von den Lüsten können aber nur die reinen, unvermischten zugelassen werden und aufser diesen noch die, welche mit der Gesundheit, Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können; die aber mit der Unvernunft und andern Schlechtigkeiten gesellt sind, müssen fern bleiben. Wie eine unkörperliche Ordnung schön über einen belebten Körper herrschen soll, so mufs Wahrheit, Schönheit und Ebenmafs über die Mischung walten. Diese drei liegen in der ewigen Natur Gottes und fassen wie in einer Form das Gute zusammen; Erkenntnifs und Lust gehören dem Menschen an. Es wird demnach unter den Gütern, aus deren Mischung die beste Lebensweise entsteht, den ersten Rang das Ebenmafs einnehmen; denn was immer für eine Mischung keine Abgemessenheit und Verhältnifsmäfsigkeit hat, die verderbt sich selbst sowohl, wie das Gemischte. Das zweite Gut ist das Schöne und Vollkommene, das sich selbst Genügende; das dritte die Wahrheit, Vernunft und Einsicht; das vierte die Erkenntnifs und Wissenschaft in allen ihren Gestalten; das fünfte die reine, ungemischte Lust. Ein sechstes Gut, die weniger reinen, sinnlichen Freuden, wird hier nur angedeutet als nicht zu jener Mischung gehörend, doch als ein auch nicht ganz unberechtigter Theil des Menschenlebens. — So hat sich

denn ergeben, daſs, wenn weder die Erkenntniſs noch die Lust das Gute selbst sein kann, da sie der Selbständigkeit und der Kraft des Hinreichenden und Vollkommnen ermangeln, und nachdem sich ein Drittes, Trefflicheres gezeigt hat, doch wieder die Erkenntniſs tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses Siegenden verwandt ist.

Aus dieser Inhaltsübersicht wird es deutlich werden, wie der Philebos theils mit den vorhergehenden, theils mit den folgenden Gesprächen zusammenhängt. — Die Schwierigkeiten, die im Parmenides aus dem Satze, daſs Eins nicht zugleich Vieles sein könne, gegen die Annahme von Begriffen erhoben worden sind, werden hier wieder aufgenommen und der Lösung nahe gebracht. Der Satz, sagt Sokrates, daſs Eins Vieles ist und Vieles Eins, macht den Menschen viel zu schaffen, und es ist leicht zu streiten mit dem, welcher eins von beiden behauptet. Dem Einen, sagen sie, können nicht verschiedene und entgegengesetzte Prädicate zukommen, und doch ist dieselbe Person bald groſs und klein, bald schwer und leicht, je nachdem man sie mit andern Personen in Rücksicht auf Gröſse und Schwere vergleicht. Ferner lacht man denjenigen aus, der von einem Dinge alle Glieder, die zugleich Theile sind, theilend, behauptete, dies Alles sei eben das Eine, das doch Vieles ist und Unendliches, und das Viele wiederum nur Eines. Diese Widersprüche, erklärt Sokrates, entstehen daraus, daſs man das Eine aus dem Werdenden und Vergehenden nimmt. Die Einheiten müssen vielmehr als wahrhaft seiend und immer dieselben bleibend angenommen werden. Dann entsteht die Frage, ob dieses Eine, das weder Werden noch Untergang zuläſst, in dem Werdenden und Unendlichen als zerrissen und Vieles geworden zu setzen ist, oder ob es ganz in ihnen auſserhalb ihrer selbst als dasselbe Eine in Einem sowohl, als in Vielem wird. Mit andern Worten: Liegt die Einheit nicht in dem Dinge selbst und in der Gesammtheit seiner Theile, sondern in dem Begriff, so entsteht die Frage, wie die Dinge die Begriffe aufnehmen, ob jedes einzelne Ding einen Theil des Begriffes, oder jedes den ganzen Begriff. — „Als eine wahre Gabe von den Göttern an die Menschen ist einmal herabgeworfen worden durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem glanzvollsten Feuer:

Aus Einem und Vielem sei Alles was ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müſsten wir immer einen Begriff von Allem jedesmal annehmen und suchen; denn finden würden wir ihn gewiſs darin. Dann, wenn wir ihn gefunden, müssen wir nächst dem einen sehen, ob etwa zwei darin sind oder drei oder eine andere Zahl, und mit jedem einzelnen von diesen darin befindlichen müssen wir ebenso verfahren, bis man von dem ursprünglichen Einen nicht nur daſs es Eins und Vieles und Unendliches ist sieht, sondern auch wie vieles. Des Unendlichen Begriff darf aber nicht eher an die Menge angelegt werden, als bis man die Zahl derselben ganz übersehen hat, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, was die jetzigen Weisen, die nach dem Einen gleich Unendliches setzen, nicht thun. Das in der Mitte Liegende entgeht ihnen, und darin eben liegt der Unterschied eines dialektischen und streitsüchtigen Verfahrens" (Phileb. S. 16). — Die Dialektik, meint Sokrates, besteht darin, die unendlichen einzelnen Erscheinungen in Begriffe zusammenzufassen. Der höchste Begriff steht als Einheit der Unendlichkeit der Dinge entgegen; zwischen diesen beiden liegt eine bestimmte Zahl von Gattungs- und Artbegriffen, und so steigt man von dem höchsten Begriffe durch die Gattungs- und Artbegriffe herab bis zu dem einzelnen Dinge, dem Individuum, und von den unendlichen Einzelheiten wieder hinauf zu dem höchsten Begriffe oder der Idee. In dieser Beschreibung des doppelten Denkprocesses, der Analysis und Synthesis, erkennt Steinhart mit Recht die im Phädros beschriebene eigenthümliche Dialektik Platons und ihre Doppelfunction, die Begriffsbildung und Begriffstheilung, wieder. Das logische Gesetz: Aus Einem und Vielem ist Alles, was ist, nnd hat Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden, ist identisch mit dem physischen Gesetze, daſs alles Vorhandene entstanden ist aus Unbegrenztem, dem eine Begrenzung geworden. Das Unbegrenzte oder Allgemeine, das ewig Werdende, erhält durch die göttliche Vernunft oder die Ursache eine Begrenzung und somit sein Wesen und seine Form und wird so ein gewordenes Sein, ein Besonderes, das wegen des Unbegrenzten, das in ihm liegt, eine unendliche Menge von Einzelheiten zuläſst. Die einzelnen Dinge, die zur Erscheinung kommen, können nur durch

die Begrenzung oder das Besondere, das ihnen zukommt, als Begriffe erfaſst werden, und alle diese Begriffe finden in der höchsten Ursache oder der Idee des höchsten Gutes ihre Einheit. — Und hiermit ist zugleich die Frage gelöst, wie die Begriffe an den Dingen theilhaben. Sie sind eben Dinge dadurch, daſs die Ursache dem Unbegrenzten eine Begrenzung gegeben hat. Und auch die Schwierigkeit hebt sich, die im Parmenides aufgeworfen worden, daſs Gott, der die Erkenntniſs an sich hat, nicht auch die der Dinge hat, und daſs wir die Kenntniſs der Dinge, aber nicht die Erkenntniſs an sich haben. Indem Gott es ist, der dem Dinge durch die Begrenzung sein Wesen und seine Form giebt, hat er natürlich auch die Kenntniſs des Dinges, und indem wir durch die Begrenzung auf den Begriff und von diesem auf die Idee des Guten zurückgehen, haben wir auch die Erkenntniſs an sich. — Hiermit ist auch der Weg gebahnt zu einer Vermittlung der extremen Ansichten der Herakleiteer von dem ewigen Flusse und der Eleaten von dem ewigen Stillstande des Vorhandenen, worauf im Kratylos hingedeutet worden. Die einzelnen Dinge, insofern sie aus dem Unbegrenzten geworden sind, befinden sich im ewigen Werden und Flusse; die Begrenzung in ihnen aber ist das Bleibende und Beharrliche, weil es von dem ewigen Sein ausgegangen ist. Ein Ding bleibt immer dasselbe, wie sehr auch sein Stoff wechselt, sobald nur seine Begrenzung dieselbe bleibt. Nur daran ist das Wesen des Dinges zu erfassen, und dies auch drückt die Sprache durch die Benennung aus. — Endlich erklärt sich die sophistische Streitkunst, wie wir sie im Euthydemos kennen gelernt haben, daraus, daſs die Streitkünstler den höhern Begriff mit Uebergehung aller dazwischen liegenden Begriffe gleich an das Einzelne legen.

Von dem Begriffe verschieden ist die Vorstellung. Die Vorstellung ist eine durch das Gedächtniſs in unserer Seele aufbewahrte Wahrnehmung. Die Seele bildet sich ein Urtheil über die Wahrnehmung und bewahrt sich auch dieses auf; sie zeichnet wie in ein Buch als Malerin das Bild der Wahrnehmung und vermerkt zugleich als Schreiberin die Rede oder das Urtheil darüber; und je nachdem die Vorstellung wahr oder falsch ist, wird auch das Urtheil darüber und

die darauf beruhende Empfindung der Lust oder Unlust wahr oder falsch sein. — Man hat in dieser Auseinandersetzung eine Beziehung auf den Theätet gefunden und zwar so, dafs sie die Erörterungen im Theätet voraussetzt. „Was hier von der falschen Vorstellung gesagt wird, meint Schleiermacher, ist ganz dasselbe, was schon im Theätet aufgestellt war, dort aber für die Meisten unter der skeptischen Bekleidung mag verloren gegangen sein; und überhaupt das ganze Verhältnifs der Wahrnehmung zu der schon die Aussage und das Urtheil in sich enthaltenden Vorstellung setzt den Theätet voraus und ergänzt ihn." — Hier handelt es sich zunächst von dem Verhältnifs der Vorstellung zu der Empfindung und der auf ihr beruhenden Lust oder Unlust, und dieses Verhältnifs ist, soweit es der Zweck der Untersuchung fordert, genügend auseinandergesetzt, so dafs wir zum Verständnifs desselben der umfassendern Erörterungen im Theätet, die nicht blos das Verhältnifs der Vorstellung zur Empfindung, sondern auch zum Denken und Erkennen betreffen, nicht bedürfen. Sokrates deutet es in unserm Gespräche selbst an, dafs die Frage, ob, wenn die Vorstellung falsch ist, auch die auf ihr beruhende Empfindung falsch sein müsse, einer genauern Untersuchung bedürfe: „Da werden wir wieder, sagt er, eine nicht kurze Rede aufregen müssen; also wollen wir allen übrigen Weitläufigkeiten absagen und allem und jedem über das Gebührliche Hinausgehenden in der Rede" (Phil. S. 36). Hätte Platon die Frage im Theätet früher schon erledigt, und hätte er sie hier entweder ganz übergangen, oder als schon entschieden durch irgend eine Redewendung erklärt, dann könnten wir mit Recht behaupten, der Philebos weise auf den Theätet zurück. Das ist aber durchaus nicht der Fall; vielmehr nimmt Sokrates die Untersuchung so auf, als sei sie von ihm noch gar nicht angestellt worden, und führt sie kurz, aber vollständig zu Ende. Die beiden Gespräche stehen also in diesem Punkte allerdings zwar in einer gewissen Beziehung; doch läfst sich weder daraus schliefsen, dafs der Theätet auf den Philebos, noch dafs der Philebos sich auf den Theätet beziehe; nur das können wir daraus entnehmen, dafs Platon in verschiedenen Zeiten über das Verhältnifs der Vorstellung zur Empfindung gleich gedacht habe.

Anders ist es der Fall mit den Beziehungen des Philebos auf die Gespräche unserer ersten Abtheilung, namentlich in Rücksicht auf ihren ethischen Inhalt. Dieselben Fragen, die dort schon aufgeworfen und theilweise gelöst worden sind, werden hier noch einmal aufgenommen und von einem höhern Princip aus der Lösung zugeführt. War dort das Princip der Ethik die Selbstkenntniſs, die Kenntniſs des eigenen Selbst, so erweitert sich hier diese Selbstkenntniſs zur Kenntniſs des Selbst selbst, der höchsten Vernunft, der Idee des Guten. Schon im Alkibiades I. hat Sokrates auf diese doppelte Selbstkenntniſs und auf die darauf beruhende niedere und höhere Auffassung des ethischen Lebens hingewiesen. „Dem Menschen ist die Seele sein Selbst und dieses muſs kennen lernen, wer für sich selbst Sorge tragen will. Ganz genau werden wir aber erst das einzelne Selbst kennen, wenn wir das Selbst selbst gefunden haben werden. Unser Selbst erkennen wir, wenn wir unsere Seele und besonders den Theil derselben, welchem die Tugend der Seele einwohnt, die Weisheit, so anschauen, wie ein Auge sich selbst in einem Spiegel oder in einem andern Auge betrachtet; denn dem Göttlichen gleicht dieses in ihr. Wer aber auf dieses schaute und alles Göttliche erkennete, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst erkennen" (Alkib. I, S. 133). — In den ethischen Gesprächen der ersten Abtheilung wird die Tugendlehre auf jene niedere Selbstkenntniſs gebaut. Darum ist in jener Reihe von Gesprächen die Erkenntniſs unser selbst und dessen, was uns gut ist, noch die einzige Bedingung eines guten und glücklichen Lebens; doch wird schon im Protagoras auf die Unvollkommenheit der menschlichen Tugend im Gegensatz zu der vollkommnen göttlichen Tugend hingedeutet (S. 344): „Schon ein trefflicher Mann zu werden ist schwer, doch aber möglich, auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden, auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein trefflicher Mann fortdauernd zu sein, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern nur Gott allein darf diese Ehre besitzen." — Wenn im Charmides die Tugend als Selbstkenntniſs, die als Erkenntniſs der Erkenntniſs zugleich Erkenntniſs des Guten ist, und im Laches das Gute als das Dauernde und

Ewige im Gegensatz zu dem vergänglichen Vortheilhaften und Angenehmen bestimmt worden ist, so zeigt sich im Philebos, wie die Selbstkenntniſs, die nicht auf unser Selbst, sondern auf das Selbst selbst oder die Idee des Guten geht, in der That die Erkenntniſs der Erkenntniſs ist, die mit der Erkenntniſs des Guten, das zugleich das wahrhaft Seiende ist, welches dem Werdenden durch die Begrenzung das Sein giebt, zusammenfällt. — In der ersten Abtheilung steht noch die Lust der Erkenntniſs feindlich gegenüber. Erst durch die Idee des Guten finden beide ihre Vermittlung und Versöhnung. Denn war im Gorgias die Tugend die Harmonie des Wissens und Wollens des Guten, so wird im Philebos das Gute selbst als das Ebenmaſs oder die Harmonie der Schönheit und Wahrheit erkannt, die sich in allen Mischungen, die von ihm ausgehen, wiederspiegeln muſs und im menschlichen Leben als die Harmonie der Lust und Erkenntniſs erscheint. Wie das Gute als das Schöne in der Liebe als der höchsten Lust erstrebt werden muſs, das haben uns bereits das Gastmahl und der Phädros gelehrt; und durch die Dialektik, die höchste Erkenntniſs, das Gute als das Wahre zu erweisen, das ist die Aufgabe des Staates. — Faſste Platon im Gorgias die Lust nur als die Befriedigung der sinnlichen Begierden und setzte sie so der Erkenntniſs entgegen, so unterscheidet er schon im Hippias I von dieser unreinen Lust die edlern durch Auge und Ohr als die unschädlichen und nützlichen. Sie sind nützlich, meint er, sind aber nicht das Schöne selbst, das mit dem Guten einerlei ist; denn als nützliche bewirken sie das Gute; das Bewirkende kann aber nicht zugleich das Bewirkte sein. Und in der That zeigt Platon im Gastmahl, wie es die Lust an dem einzelnen Schönen, an schönen Gestalten, Bestrebungen und Kenntnissen ist, die zuletzt zu der Liebe des Schönen selbst führt. Und durch den Anblick eines Abbildes der Urschönheit wächst, wie es im Phädros heiſst, das Gefieder der Seele und sie erhebt sich zum Reiche des wahrhaft Seienden. Im Philebos ist es daher diese reine Lust, die einen wesentlichen Bestandtheil eines wahrhaften, guten Lebens ausmacht. Platon rechnet dazu nicht blos die Lust an schönen Farben, Gestalten und Tönen, sondern auch an den Gerüchen,

die er freilich eine minder göttliche Art der Lust nennt. Deshalb, meint er, sind diese Lüste rein, weil die schönen Farben, Gestalten und Töne nicht in Beziehung auf etwas, sondern immer an und für sich schön sind ihrer Natur nach und daher ein eigenthümliches Vergnügen gewähren, das nichts mit dem gemeinen Sinnenkitzel zu thun hat, und so unterscheidet er die reine ästhetische Lust von der blos sinnlichen und thierischen. Verwandt mit der ästhetischen Lust ist die intellectuelle, die Lust an Kenntnissen, am Wahren, die freilich nur wenigen Menschen gegeben ist. Als die höchste und reinste Lust deutet er die ethische an, die hoffnungsvollen Erwartungen des gerechten, frommen, durchaus guten und daher gottgeliebten Menschen (Phil. S. 39). Und nach dem Werthe dieser verschiedenen Arten von Lust bestimmt er denn auch im Staate (X, 586 ff.) den Unterschied des gerechten und ungerechten Lebens, was Lust und Unlust betrifft.

Aehnlich wie die Lust wird auch die Erkenntnifs in ihre Arten getheilt und danach ihr Werth für das Leben bestimmt. Schon im Euthydemos wurden die Künste und Wissenschaften in hervorbringende und gebrauchende geschieden, und es wurde gezeigt, wie die königliche Kunst diejenige ist, die, was die andern hervorbringen, zu gebrauchen versteht. Ganz ähnlich unterscheidet Platon im Philebos einen Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntnisse als werkbildend, einen andern als zur Ausbildung und Erziehung gehörend; dieser, der mehr an der Erkenntnifs hängt, giebt die reine Wissenschaft, jener, der theilweise auf der Erfahrung und Gewöhnung beruht, die angewandte. Und wenn im Kleitophon dem Sokrates der Vorwurf gemacht wird, dafs, da jede Kunst in einen werkbildenden und einen lehrenden Theil zerfällt, er die Gerechtigkeit zwar, indem er sie lobe, zu lehren vorgebe, aber ein Werk von ihr nicht aufzuweisen vermöge, so wird hier im Philebos gezeigt, dafs jede werkbildende Kunst es nur mit dem Werdenden zu thun habe, die reine Wissenschaft aber mit dem Seienden. So viel nun aber das Sein über dem Werden steht, ist auch die reine Wissenschaft der praktischen überlegen. So giebt es eine zwiefache Rechen- und Mefs-

kunst, und ebenso mehrere andere solche Wissenschaften, die dieselbe Zwiefältigkeit enthalten, wiewohl sie einen Namen führen. Aber über ihnen allen steht die Kunst der vernünftigen Rede, die Dialektik, die alle andern Wissenschaften erkennt, weil sie sich mit dem wahrhaft Seienden und dem immer auf gleiche Weise Gearteten beschäftigt. Jede wahre Wissenschaft hat, wie jede wahre Kunst, nur sich selbst zum Zwecke, und darum ist die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften und die Kunst der Künste, weil sie nur auf die Wahrheit und die Schönheit sieht; darum ist sie die königliche Kunst, weil sie allein, was die andern Künste hervorbringen, zu gebrauchen versteht, wie es im Euthydemos heifst, dafs die Mefskünstler, Rechen- und Sternkundige, wenn sie verständig sind, ihre Erfindungen den Dialektikern übergeben, dafs sie Gebrauch davon machen; darum ist sie die nützlichste und vortrefflichste Kunst, weil sie es nicht wie die Kunst der Rhetoren und Sophisten mit dem, was den Menschen gefällt, sondern mit dem Gottgefälligen zu thun hat, da wir vor Allen ja unsern hohen und guten Gebietern, nicht unsern Mitknechten gefallen müssen (Phädr. S. 273). „Die Kunst eines Gorgias und anderer Rhetoren und Politiker wird freilich von den Meisten als diejenige angesehen, die vor allen andern den Vorzug verdient und die trefflichste aller Künste ist, weil sie sich Alles freiwillig und nicht mit Gewalt unterwürfig macht. Aber nicht darnach wird gefragt, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene, weil sie die gröfste und stärkste und uns am meisten Nutzen bringende ist, sondern welche das Gewisse und Genaue und das Wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und Geringes nützt. Man wird es mit dem Gorgias nicht verderben, wenn man seiner Kunst zugiebt, dafs sie für die Bedürfnisse der Menschen den Rang behauptet. Aber wenn man nur auf die gröfsere Wahrheit, nicht aber auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sieht oder auf das Ansehen, worin sie etwa stehen, und wenn in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist, das Wahre zu lieben und Alles um seinetwillen zu thun, so ist die Dialektik die vortrefflichste Kunst, weil sie die Reinheit der Vernunft und Einsicht un-

tersucht und am meisten davon besitzt“ (Phil. S. 58). — So erscheint auch hier wie im Gorgias die Redekunst nur als ein Schattenbild der Philosophie, da sie es nicht mit dem Wahren, sondern mit dem Scheinbaren zu thun hat; wie auch im Phädros die echte, auf Dialektik beruhende Rhetorik von der falschen der Sophisten und Rhetoren geschieden worden ist. Und ebenso ist die Dichtkunst eine falsche Schmeichlerin, denn sie gewährt, wie an der Tragödie und Komödie gezeigt wird (Phil. S. 48), nie reine Lust, sondern Lust mit Unlust gemischt.

Wenn so der Philebos in Bezug auf die frühern Gespräche das, was in ihnen über die Erkenntnifs und Lust und ihre Bedeutung für das Leben gesagt worden ist, dialektisch begründet und erweitert und so zu dem Resultat gelangt, dafs weder die Lust, noch die Erkenntnifs für sich, sondern die über das All waltende Vernunft, der unsere Vernunft unendlich näher steht, als die Lust, das Gute ist, dafs daher die Bedingung eines wahrhaft guten und glücklichen Lebens in der aus der Einsicht dieses Guten hervorgegangenen Mischung von Lust und Erkenntnifs liegt; so zeigt uns der Staat, der Timäos und Kritias, wie sich das absolute Gute im Leben des einzelnen Menschen, der menschlichen Gesellschaft und der Welt überhaupt offenbart. „Der Philebos giebt, wie Steinhart richtig bemerkt, über alle jene Fragen, die er mit jenen Dialogen gemein hat, nur eine vorläufige und vorbereitende Auskunft, während diese das Vollkommnere und Entwickeltere bieten.“ Diese Beziehungen zu dem Staat und Timäos machen es wahrscheinlich, dafs die Abfassung des Philebos der jener beiden Werke vorausgegangen sei. Wir stimmen daher Steinhart bei, wenn er, die Meinung derjenigen, die den Philebos entweder für ein Jugendwerk oder für ein im höhern Alter von Platon verfafstes halten, zurückweisend, sagt, es sei natürtich, dafs Platon bei der Darstellung des höchsten Gutes, worin der Mittelpunkt der drei so eng verbundenen Werke zu erkennen sei, mit der Darstellung der Einwirkung desselben auf die sittliche Gestaltung des einzelnen Menschenlebens angefangen

habe und dann zu seiner Realisirung im Staate und zur Nachweisung seiner schaffenden Kraft in der Natur fortgeschritten sei.

### 3. Staat, Timäos, Kritias.

Daſs die drei folgenden Werke: Staat, Timäos, Kritias, in dem gröſsern Ganzen ein kleineres Ganze bilden, hat Platon schon durch die äuſsere Einkleidung bezeichnet. Sokrates hat im Hause des Kephalos vor mehrern Zuhörern am Tage des Festes der Bendideen über den Staat gesprochen und am folgenden Tage, am Feste der kleinen Panathenäen, theilt er seinen Freunden, dem Timäos, Kritias, Hermokrates und noch einem Vierten, seine Rede mit und ladet dieselben Männer zur Fortsetzung der Unterhaltung auf den folgenden Tag ein. Sie kommen mit Ausnahme des Ungenannten und versprechen, die gestrige Bewirthung durch angemessene Gastgeschenke wiederzuvergelten. Sokrates stellt die Aufgabe, daſs Einer in seiner Rede anseinandersetze, wie ein solcher Staat, wie er ihn geschildert, gegen andere Staaten auf geziemende Weise in Krieg und Frieden handeln würde. Hermokrates macht auf die von Kritias am vorigen Tage erzählte atlantische Geschichte aufmerksam. Kritias erzählt die Sage und schlieſst mit den Worten: „Nun haben wir, was die Anordnung der Gastgeschenke betrifft, beschlossen, daſs Timäos, der unter uns der Sterne am kundigsten ist und sich überhaupt ganz besonders zum Geschäft gemacht hat, über die ganze Natur Forschungen anzustellen, zuerst reden und zwar mit der Entstehung des Weltalls beginnen und mit der Beschreibung der natürlichen Beschaffenheit der Menschen enden soll. Nach ihm will ich die Menschen, wie sie von diesem gleichsam in der Rede erzeugt sind, aufnehmen und sie handelnd als diejenigen Athener darstellen, von denen der ägyptische Priester dem Solon erzählt hat“ (Tim. S. 27). — Hieraus ist deutlich, daſs dem Hermokrates keine besondere Rolle zugedacht war, und daſs Platon nicht eine Tetralogie, wie Schleiermacher meint, sondern eine Trilogie zu schreiben sich vorgenommen hatte.

Es entsteht zunächst die Frage, in welche Zeit Platon diese Unterredungen verlegt habe. Während man früher all-

gemein angenommen hatte, die Gespräche fallen in die spätere Lebenszeit des Sokrates, hat zuerst Fr. K. Wolff in seiner Uebersetzung des platonischen Staates, gestützt auf eine Angabe des Pseudo-Plutarch im Leben der zehn Redner, daſs Kephalos noch vor der Abreise des Lysias nach Thurioi, 436, gestorben sei, dieselben in die frühere Lebenszeit des Sokrates verlegt. Welche Widersprüche sich aus dieser Annahme ergeben, hat schon Socher nachgewiesen, und sie lieſsen sich noch vermehren, wenn es der Mühe lohnte. In der neuesten Zeit hat Hermann es wahrscheinlich zu machen gesucht, daſs der Zeitpunkt der Gespräche Olymp. 87, 2 oder 3 (431 oder 430) anzunehmen sei, wo Athen durch seine thracischen Hülfsvölker zum ersten Male mit der Göttin Bendis bekannt wurde, und womit sich auch alle übrigen wesentlichen Personenangaben recht gut vereinigen lassen, sobald man nur annimmt, daſs Lysias nicht sofort bei der Gründung, sondern erst nach seines Vaters Tode nach Thurioi gegangen ist, und daſs Glaukon und Adeimantos nicht Platons Brüder, sondern ältere gleichnamige Verwandte sind. — Gegen diese Meinung hat sich Böckh erklärt und die Haltung der Gespräche Olymp. 92, 2 (412) verlegt. — Es kommt bei der Bestimmung der Zeit, wann ein platonisches Gespräch gehalten worden, vor Allem nicht darauf an, aus den historischen Beziehungen in demselben mit Hülfe von Nachrichten und Notizen Späterer irgend eine Zeit festzusetzen, sondern der Totaleindruck, den die Hauptperson, Sokrates, auf uns macht, muſs zunächst entscheiden, ob wir die Haltung des Dialogs in die frühere oder spätere Zeit zu setzen haben und damit müssen wir die historischen Beziehungen in Einklang zu setzen suchen. Platon hat sich gewiſs nicht durch die Wahl der Nebenpersonen bestimmen lassen, dem Sokrates bald ein höheres, bald ein jüngeres Alter beizulegen, sondern umgekehrt, das verschiedene Alter, in welchem er den Sokrates auftreten läſst, hat ihn bestimmt, ihm bald diese, bald jene Nebenpersonen beizugesellen. Nicht um den Kephalos im Staate auftreten zu lassen, hat er sich seinen Sokrates als einen noch jungen Mann gedacht, sondern, weil er sich den Sokrates als jungen Mann dachte, könnte man allenfalls sagen, hat er ihn mit Kephalos zusammenkommen lassen. Nun aber fragen wir:

Wenn Jemand, der von allen chronologischen Schwierigkeiten nichts wüſste, den Staat unbekümmert um die Nebenpersonen und unbefangen läse, würde er wohl auf den Gedanken kommen, der Sokrates, der hier seine von der vollkommensten Geistesreife zeugenden Ansichten über Staat und Leben mit der gröſsten Entschiedenheit vorträgt, sei derselbe junge Mann, der im Protagoras, dem Gespräche, das nach Hermanns Annahme ungefähr gleichzeitig mit dem Staate vorgefallen sein müſste, dem Hippokrates, der sich zu Protagoras in den Unterricht begeben will, räth, die Sache mit ältern Personen zu überlegen, weil, wie er sagt, sie beide noch zu jung wären, um eine so wichtige Angelegenheit zu entscheiden? Ja, gesteht doch Sokrates noch im Laches als ein 48jähriger Mann, daſs er selbst noch eines Lehrers bedürfe, ehe er Andere in der Tugend unterrichten könne; und er sollte eine so ausführliche und durchdachte Tugendlehre, wie sie der Staat giebt, etwa 10 Jahre früher vor einer zahlreichen Gesellschaft junger Leute vorgetragen haben, unter denen sich auch Nikeratos, der Sohn jenes Nikias befand, vor dem sich eben Sokrates mit seiner Unkunde entschuldigte, nachdem ihn dieser aufgefordert hatte, den Unterricht seines Sohnes zu übernehmen? Wohl könnte man sagen: Sokrates habe es mit seiner Unwissenheit nicht so ernst gemeint. Ganz gewiſs! und auch durfte er nicht befürchten, daſs Nikeratos dem Vater seine hohe Weisheit verrathen würde, denn wenn Nikias im Jahre 421 noch für seinen Sohn Nikeratos Lehrer sucht, so muſs dieser im Jahre 431, als er bei dem Gespräche über den Staat gegenwärtig war, noch ein kleines Kind gewesen sein, das nichts von Sokrates Reden verstanden hat. Im ganzen Alterthume hat sich, so viel wir wissen, kein Zweifel dagegen erhoben, daſs sich Platon im Staate Sokrates als alten Mann gedacht habe. Man hat ihm, ob mit Recht oder Unrecht, kommt hier nicht an, manche chronologische Irrthümer nachweisen wollen, z. B. behauptet Macrobius (Sat. I, 1), Sokrates und Timäos hätten nicht in demselben Jahrhundert gelebt — freilich, bemerkt Socher richtig, ein verdächtiges Zeugniſs, weil Macrobius seine eigenen Anachronismen mit dem Beispiele von platonischen rechtfertigen will — Niemand aber hat einer solchen historischen Annahme zu Liebe die

Geschichte der Unterredung in die vermeinte Zeit des Timäos verlegt; man hat lieber den Platon einen chronologischen Fehler, als eine Absurdität begehen lassen wollen. Die neueste Kritik verfährt anders. Weil uns die Notiz eines späten Schriftstellers meldet, Kephalos sei vor der Auswanderung des Lysias gestorben, mufs die Unterredung im Staate in die Jugendzeit des Sokrates fallen, und es wird aller Scharfsinn aufgeboten, die andern historischen Beziehungen damit in Einklang zu setzen. Glaukon und Adeimantos sind hier sowohl, wie im Parmenides, nicht die Brüder Platons, sondern ältere Verwandte von mütterlicher Seite, trotz dem, dafs mehrere alte Schriftsteller, Plutarch, Aristides, Proklos, in ihnen die Brüder Platons erkannt haben, ohne dafs, so viel wir wissen, ein Widerspruch dagegen sich erhoben hätte. Auf diese alten Leser müssen also diese Gespräche denselben Eindruck in dieser Beziehung gemacht haben, wie heute noch auf jeden Leser, der ohne chronologische Bedenklichkeiten an die Lectüre geht, und das ist ein starker Beweis, dafs Platon eben diesen Eindruck beabsichtigt hat, oder wir müfsten ihn einer besondern Caprice beschuldigen, die Leser irre zu führen, was ihm auch Jahrtausende lang gelungen wäre, bis der Scharfsinn der neusten Kritiker dahintergekommen, Sokrates sei im Staate nicht der alte, erfahrene Meister, sondern noch ein junger Mann, ungefähr in dem Alter, in welchem er im Protagoras, seiner Unerfahrenheit sich bewufst, es von sich abgewiesen hat, in wichtigen Angelegenheiten Rath zu ertheilen; Glaukon und Adeimantos seien nicht die bekannten Brüder Platons, Söhne des bekannten Ariston, sondern ältere Verwandte, von denen die Geschichte ebenso wenig etwas meldet, wie von ihrem angeblichen Vater Ariston; Lysias sei noch nicht der berühmte Redner, sondern ein Knabe von noch nicht fünfzehn Jahren — denn so alt war er sowohl nach Dionysios, als nach dem Verfasser des Lebens der zehn Redner, als er nach Thurioi wanderte — und sein jüngerer Bruder Euthydemos, der auch bei der Unterredung gegenwärtig ist, wahrscheinlich gar noch ein Kind.

Lassen wir vorläufig den Kephalos noch ganz aus dem Spiele, so beruht die Einführung der andern Personen wahrscheinlich nicht auf einem Zufalle oder der blofsen Laune

Platons, sondern er hatte gewiſs seine guten Gründe gerade diese und keine andern theils zu Zuhörern, theils zu Theilnehmern der Unterhaltung zu machen. Wir haben es oben wahrscheinlich zu machen gesucht, daſs das Gespräch Kleitophon eine gegen die Sokratiker und besonders gegen Platon gerichtete Streitschrift war, die ihre Widerlegung im Vorspiele des Staates findet. Kleitophon hatte dem Lysias geklagt, der Unterricht des Sokrates sei zwar geeignet, die jungen Leute für die Tugend einzunehmen, aber die ausübende Tugend lerne man nicht bei ihm, da sei der Unterricht eines Thrasymachos praktischer; zu ihm wolle er sich begeben, wenn er dem Sokrates seine Bedenklichkeiten auseinander gesetzt hätte und dieser ihm nicht befriedigend das Werk der Tugend zeigen könne. Statt einer polemischen Gegenschrift hat Platon in dem Werke, das von der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend und ganz besonders von der Staatskunst und dem wahren Staatsmanne handelt, gewiſs auf eine seiner würdigere Weise, sowohl den Ankläger Kleitophon, als auch den Lysias, den Mann, der vielleicht nur allzu gern solche Anklagen gegen Sokrates oder, wenn man will, gegen Platon entgegennahm, als Zeugen der Unterhaltung mit aufgeführt; und ganz besonders durfte der gerühmte Lehrer Thrasymachos nicht fehlen, dessen Unterricht man dem des Sokrates vorzog und der hier mit leichter Mühe von Sokrates überführt wird, daſs sein Princip der Tugendlehre ebenso wenig, wie seine Methode Stich halte. Kleitophon, der nebst dem Charmantides in der Gesellschaft des Thrasymachos aufgeführt wird, hat seine Drohung, wie es scheint, verwirklicht und sich in die Lehre des Thrasymachos begeben, daher er sich auch einmal (S. 340) ereifert, als Polemarchos dem Sokrates gegen Thrasymachos Recht giebt, und seinem bedrängten Lehrer gern aufhelfen möchte. Die Absicht Platons in dieser ganzen Partie uns neben dem Unverstand auch die inurbane Art seiner Gegner in der Person des Thrasymachos, des Ersten, wie es im Phädros heiſst (S. 267), im Verleumden und Verleumdungen Abwälzen, zu schildern, ist gar nicht zu verkennen. Eine gewisse Gereiztheit schimmert aus der ganzen Art, wie er ihn uns vorführt, hervor. Wenn er auch Protagoras, Gorgias, Hippias als eitle, auf ihr Wissen stolze

Weisen in ihrer Lächerlichkeit darstellt, so läſst er sie doch nie die Regeln des Anstandes vergessen; Thrasymachos hingegen ist ein grober und frecher Geselle. Auf den streitenden Sokrates und Polemarchos geht er wie ein wildes Thier los, um sie zu zerreiſsen. In seinen Ausdrücken und Aeuſserungen ist er durchaus nicht gewählt. Wie ein Bader, erzählt Sokrates, hat er uns viele und reichliche Reden über die Ohren gegossen. Die Unterhaltung des Sokrates mit Polemarchos nennt er leeres Geschwätz und Albernheiten. Dem Sokrates räth er, sich von seiner Amme die Nase schnäuzen zu lassen. Er scheut sich ebenso wenig wie Kallikles im Gorgias geradezu zu erklären, daſs die Ungerechtigkeit das Gute und Nützliche sei, die Gerechtigkeit aber Thorheit. Kallikles indeſs ist ein junger angehender Staatsmann, der, von Ehrgeiz getrieben, jedes Mittel für recht hält, um zur Macht und zum Ansehen zu gelangen, während Thrasymachos, ein schon bejahrter Mann, sich selbst für einen Tugendlehrer ausgiebt. In der That gehört eine groſse Portion Unverschämtheit dazu, als Tugendlehrer einen solchen Grundsatz offen zu bekennen, was denn auch Sokrates veranlaſst, die harten Worte zu äuſsern: er habe nie vorher den Thrasymachos erröthen gesehen, als wie er gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiſse habe eingestehen müssen, daſs der Gerechte der Weise und Gute, der Ungerechte aber der Thörichte und Schlechte sei. Ironie ist es daher, wenn später (VI, S. 498) Sokrates zu Glaukon sagt: „Bringe uns nicht auseinander, mich und Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind und auch vorher nicht Feinde waren;“ worin zugleich die Andeutung liegen mag, daſs die Züchtigung des Thrasymachos weniger ihm selbst, als den Leuten gegolten habe, die, wie der Verfasser des Kleitophon, den Unterricht solcher Lehrer wie Thrasymachos dem des Sokrates oder Platon vorzogen. — Lysias, vor dem Kleitophon des Sokrates Art zu lehren getadelt, des Thrasymachos Umgang aber über die Maſsen gerühmt hatte, durfte bei dem Siege des Sokrates über Thrasymachos nicht fehlen, wird aber von Platon wohlweislich nur als stummer Zuhörer eingeführt, da er ja auch bei der Anklage nur insofern betheiligt war, als er sie, wie es scheint, weder billigend, noch miſsbilligend entgegennahm.

Zudem war ja Lysias, wie wir aus dem Phädros wissen, kein Freund philosophischer Reden, während sein Bruder Polemarchos sich schon zur Philosophie hingewandt hatte, und darum nimmt auch dieser den Streit mit Sokrates auf. Dafs aber Lysias geschwiegen haben sollte, weil er noch ein Knabe von noch nicht fünfzehn Jahren war, wird wohl Niemand für wahrscheinlich halten. Einem 13- oder 14jährigen Knaben wird Kleitophon nicht geklagt haben, dafs ihm der Unterricht des Sokrates ungenügend erscheine. Gesetzt aber auch, der Kleitophon sei, wie Hermann will, die viel später verfafste Schrift eines Schul- und Prunkredners, so hat dieser, da er eine so genaue Bekanntschaft mit Platons Schriften verräth, gewifs auch den Staat gekannt und wohl gar die Personen seines Dialogs aus demselben entlehnt. Offenbar geht aber die Handlung im Kleitophon der im Staate voraus. Im Kleitophon nämlich ist Kleitophon noch nicht der Schüler des Thrasymachos, sondern will es erst werden; im Staate erscheint er schon im Gefolge desselben. Unmöglich kann also der Verfasser des Kleitophon in Lysias im Staate den noch nicht fünfzehnjährigen Knaben gesehen haben; denn sonst müfste ja dieser, als Kleitophon sich gegen ihn über Sokrates äufserte, fast noch ein Kind gewesen sein. Wir hätten also hier ein Zeugnifs mehr, dafs den Alten Lysias im Staate für den schon berühmten Redner, nicht für den noch unbekannten jungen Sohn des Kephalos gegolten habe. Man hat demnach im Alterthume angenommen, die Unterredungen im Staate seien nach der Rückkehr des Lysias aus Thurioi, 412, vorgefallen und keinen Anstofs darin gefunden, dafs Kephalos in dem Gespräche noch als lebend aufgeführt werde. Hierzu kommt noch das Zeugnifs des Aristophanes, der in den Fröschen, einem Stücke, dessen Aufführung in das Jahr 405 fällt, den Kleitophon und Theramenes zu den Staatsmännern von moderner Bildung zählt, was er nicht gekonnt hätte, wenn Kleitophon schon 431 ein Schüler des Thrasymachos gewesen wäre. Kurz, Lysias war kein Knabe mehr, als er der Unterredung des Sokrates im Staate beiwohnte, sondern ein Mann von beinahe 50 Jahren, da er, nach dem Zeugnisse des Dionysios von Halikarnafs, bei seiner Rückkehr aus Thurioi Olymp. 92, 1 (412), 47 Jahre alt war.

Ob damals noch sein Vater Kephalos gelebt habe, die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob wir dem Platon oder dem Verfasser des Lebens der zehn Redner mehr Glauben schenken wollen. Die Charakteristik des alten Kephalos, die uns Platon zu Anfang des Staates giebt, ist eine so naturgetreue, daſs man nicht verkennt, man habe ein nach dem Leben gezeichnetes Porträt vor sich. Starb aber Kephalos vor der Auswanderung des Lysias, mögen wir sie nach Dionysios 444, oder nach dem Pseudo-Plutarch 436, oder nach Hermann 430 setzen, so hat ihn Platon, der erst 429 geboren wurde, nicht gekannt. Wenn, wie wir oben gezeigt haben, Lysias der Unterredung als Mann und nicht als Knabe beiwohnte, so kann die Einführung des wenigstens schon 20 Jahre todten Kephalos in den Staat nur als eine poetische Freiheit betrachtet werden, die sich Platon aus irgend einem Grunde genommen. Ein solcher Grund kann nur entweder in der Oekonomie des Werkes selbst, oder in der Person des Kephalos gelegen haben. Nun steht aber die Unterredung des Sokrates mit Kephalos in einem nur sehr losen Zusammenhange mit dem Hauptinhalte des Gespräches. Eigentlich ist es nur die letzte Bemerkung des Kephalos, daſs der Reiche nicht leicht Jemanden mit Willen übervortheilt und hintergeht oder auch einem Gotte Opfergaben oder einem Menschen Geld schuldig bleibt und deshalb in Furcht aus dem Leben scheiden muſs, die die Veranlassung zu den folgenden Untersuchungen giebt; und wie leicht hätte Platon nicht irgend eine Art finden können, diesen Gedanken einer andern Person in den Mund zu legen. Also bedingt der Inhalt nicht die Nothwendigkeit, daſs Kephalos sprechend eingeführt werde. Oder wollte Platon vielleicht dem Kephalos ein Denkmal in seinen Schriften setzen, das seinen Namen auf die Nachwelt brächte? Was hätte ihn dazu veranlassen können, wenn er den Mann, den er auf diese Weise ehren wollte, nie gekannt hätte? Auch den Kindern des Kephalos zu Liebe kann es nicht geschehen sein. Mit Lysias stand, wie uns der Phädros zeigt, Platon nicht in dem freundlichsten Verhältnisse, und Polemarchos war, als der Staat geschrieben wurde, schon todt. Genug, wir können keinen genügenden Grund finden, warum Platon den todten Kephalos aus dem Grabe hätte auf-

erstehen lassen sollen, um ihn im Staate handelnd und redend einzuführen. Zudem ist es unerklärlich, wie ein solcher Anachronismus von Platon gewagt werden konnte, da ja, als er den Staat schrieb, gewifs noch viele lebten, denen die Familienverhältnisse des Lysias genau bekannt waren; ja es ist nicht unwahrscheinlich, dafs der erste Theil des Staates noch bei Lebzeiten des Lysias erschienen ist. Ein solcher Anachronismus würde von den damaligen Athenern eher bemerkt und strenger gerügt worden sein, als die Verwechselung irgend einer historischen Thatsache; denn ein Schriftsteller kann eher auf die Unkenntnifs seiner Leser in weltgeschichtlichen, als in stadtkundigen Dingen rechnen. — Konnte aber denn, dürfte Jemand fragen, Kephalos bei der Rückkehr des Lysias nach Athen noch leben? Kephalos wanderte auf Veranlassung seines Gastfreundes Perikles Olymp. 79, 3 (459) nach Athen. Gesetzt, er wäre damals etwa 30 Jahre alt gewesen, so war er 412, bei der Rückkehr des Lysias, etwa 77 Jahre und bei der Haltung des Gespräches ein etwa 80jähriger Greis. Als solcher erscheint er denn auch im Staate; denn Sokrates bemerkt ausdrücklich, er sei ihm sehr alt (*μάλα πρεσβύτης*) vorgekommen, und er sagt später zu Kephalos selber, er sei in den Jahren, von denen der Dichter das An der Schwelle des Alters (*ἐπὶ γήραος οὐδῷ*) braucht. Gegen Kephalos erscheint der noch nicht sechzigjährige Sokrates freilich noch ziemlich jung, und er kann recht wohl zu ihm sagen: „Ich pflege sehr gern Gespräch mit Alten; denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den wir vielleicht auch zu wandeln haben werden, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich, oder leicht und bequem.“ — Die Notiz des Verfassers vom Leben der zehn Redner, dafs Kephalos vor der Auswanderung des Lysias gestorben sei, hält schon Schleiermacher für eine blofse Vermuthung, weil man sich nicht zu erklären wufste, was doch sehr gut zu erklären ist, wie Kephalos die Söhne, und den einen so jung, habe auswandern lassen.

Nicht ohne Absicht läfst Platon auch den N i k e r a t o s, den Sohn des Nikias, bei der Unterredung gegenwärtig sein. Wir haben diesen Nikeratos schon oben kennen gelernt als

einen Schüler des Stesimbrotos und Anaximandros, der in den Dichtern, besonders im Homer, die Quelle, woraus man alle Lebens- und Staatsweisheit schöpfen könne, sah. Von dieser Seite hatte die Philosophie ebenfalls mannigfache Angriffe zu erdulden. Es ist ein alter Streit zwischen der Philosophie und der Dichtkunst, sagt Platon (Staat X, 607). Früher hatten die Dichter allein den Streit gegen die Philosophen geführt; später erhoben auch die Dichterfreunde ihre Stimme gegen sie. Nikeratos kann als Repräsentant dieser Klasse von Gegnern der Philosophie gelten, und an ihn, denken wir uns, hat Sokrates die ganze Apostrophe gegen die Dichtkunst im zehnten Buche gerichtet. Er fertigt ihn jedoch auf eine mildere Weise ab, als er es mit Thrasymachos, dem Repräsentanten der rhetorischen und sophistischen Gegner, gethan hat; offenbar weil jene Gegner überhaupt harmloser und unschädlicher waren, und weil Platon selbst die mächtige Wirkung, die der Zauber der Poesie auf die Menschen übt, kannte und mit in Anschlag brachte. Darum läſst er den Sokrates sagen: „Wir wollen ihren Wortführern (*ἐπιστάταις*), so viele deren nicht selbst Dichter sind, sondern nur Dichterfreunde (*ὅσοι μὴ ποιητικοὶ, φιλοποιηταὶ δέ*), gern vergönnen, auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, daſs sie nicht nur anmuthig, sondern auch förderlich sei für die Staaten und das gesammte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohlmeinend zuhören. Denn es wäre unser eigener Vortheil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm, sondern auch heilsam.“ — Daſs Nikeratos hier nicht das Wort für die Dichter ergreift, darf uns nicht wundern; denn was diese Leute etwa zu sagen hatten, das hat uns Platon schon im Ion vorgeführt. Auch nicht ohne Absicht läſst Platon den Nikeratos in der Gesellschaft des Polemarchos und Adeimantos auftreten, und nachdem sie den Sokrates und Glaukon auf der Straſse getroffen, zusammen nach dem Hause des Kephalos gehen, wo sie den Lysias, Thrasymachos und seinen Anhang treffen. Die Personen des Gespräches theilen sich nämlich, Kephalos ausgenommen, in drei Gruppen. Um Lysias versammelt finden sich die Gegner der Philosophie überhaupt und besonders der sokratischen, Thrasymachos, Kleito-

phon, Charmantides, die Repräsentanten der Rhetoren und Sophisten und ihrer Schüler. Um Polemarchos ist Nikeratos und Adeimantos geschaart. Polemarchos hat sich, wie wir aus dem Phädros (S. 257) wissen, schon zur Philosophie hingewandt, nur ist er noch, wie Hermann richtig bemerkt, in der Anhänglichkeit an der ererbten Dichtermoral und in der Unklarheit des Begriffes befangen, daher er auch seine mangelhafte Erklärung der Gerechtigkeit (Staat I, S. 331) aus einem Spruche des Simonides ableitet. Während Nikeratos, wie wir aus Xenophon (Gastm. 4, 6) wissen, gläubig seinen Homer für den Inbegriff aller Weisheit hält, fühlt Adeimantos, der uns in seiner Rede über die Gerechtigkeit (Staat II, 362 fg.) einen vollständigen Abrifs der aus den Dichtern geschöpften Volksmoral giebt, ihre Schwächen und verlangt daher von Sokrates, dafs er ihm das Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an und für sich, auch abgesehen von ihren Folgen, angebe. — Mit Sokrates geht Glaukon. Wie uns Xenophon (Mem. III, 6, 1) berichtet, war Glaukon, noch nicht zwanzig Jahre alt, von dem Wunsche beseelt, sich den Staatsgeschäften zu widmen, wiewohl es ihm an der gehörigen Vorbereitung fehlte. Keiner vermochte ihn von dem Entschlusse, der ihn nur lächerlich gemacht haben würde, abzubringen, als Sokrates. Xenophon theilt uns hierauf die Unterredung mit, worin ihn Sokrates überführt, dafs er noch nichts von dem, was zu einem Staatsmanne gehöre, verstände. Dies historische Factum, das Gespräch des Sokrates mit Glaukon über die Erfordernisse eines Staatsmannes, hat Platon benutzt, indem er dem Glaukon die Rolle zuertheilt hat, der Hauptführer des Gespräches über den Staat mit Sokrates zu sein. Er gesellt ihm nur noch seinen Bruder Adeimantos zu, weil es, nach Sokrates Bemerkung, beim Dichter heifst: „Dem Manne doch helfe sein Bruder.“ Es beruht also auch die Unterredung des Sokrates über den Staat auf historischem Grunde; nur hat sich Platon hier wie anderswo der Freiheit bedient, von dem wirklichen Inhalte der Unterredung, wie sie uns Xenophon mittheilt, zu abstrahiren. Er überträgt die Belehrung des Sokrates von dem praktischen Standpunkte auf den rein philosophischen.

Deshalb ist nicht nur nirgends die Absicht des Sokrates sichtbar, den Glaukon von seinem Vorhaben, sich dem Staatsdienste zu widmen, abzubringen, sondern wir erkennen sogar eine Ehrenrettung des Bruders in der ganzen Darstellung gegen die Art, wie ihn Xenophon erscheinen läſst. Nach diesem nämlich ist Glaukon ein junger ehrgeiziger Mensch, der sich im eiteln Vertrauen auf seine Fähigkeiten weit überschätzt, indem er ohne Erfahrung und ohne Vorbereitung sich zu den Staatsgeschäften begeben will. Er hört nicht auf die Warnungen seiner Angehörigen, die, wenn der beinahe zwanzigjährige Mensch nun bald auch seinen Entschluſs zur Ausführung bringen sollte, befürchten müssen, er würde sich statt Ehre Schande bereiten. Nur auf Sokrates setzen sie noch ihre Hoffnung, daſs dieser allein im Stande sein könnte, ihn von seinem thörichten Vorhaben abzubringen; daher müssen Charmides, der Oheim, und Platon, der Bruder, den Sokrates zu bewegen suchen, ihnen diesen Freundschaftsdienst zu erweisen. Sokrates weiſs aus Erfahrung, daſs junge Leute, wenn sie die Absicht merken, daſs man ihnen ihre Lieblingspläne ausreden will, nicht leicht Stand halten; er macht daher den Gaukon sicher, indem er scheinbar seinen Entschluſs billigt. „Du hast also im Sinne, an die Spitze des Staates zu treten?“ fragte ihn Sokrates, als er ihm einmal begegnete. Und wie dieser es bejahte, fuhr Sokrates fort: „Beim Zeus, da hast du das Schönste, was nur ein Mensch wählen kann, gewählt. Denn wenn du dein Vorhaben durchsetzest, dann wirst du im Stande sein, Alles, was du wünschest, zu erlangen; du wirst die Macht haben, deinen Freunden zu nützen; du wirst dein väterliches Haus in Ansehen bringen, dein Vaterland groſs machen; du wirst dir selbst einen Namen erwerben zuerst in der Stadt, dann auch in Hellas und vielleicht selbst wie Themistokles unter den Barbaren. Ueberall, wo du auch sein magst, wird man auf dich schauen.“ Wie nun Glaukon dieses hörte, fühlte er sich sehr geschmeichelt und hielt mit Vergnügen Stand, worauf ihn Sokrates überführte, daſs er zur Leitung des Staates noch ganz untüchtig sei. — In einem ganz andern Lichte zeigt uns Platon den Bruder. Ob ihn die brüderliche Liebe zu einer gewissen Parteilichkeit verleitet habe, oder ob Xenophons Bericht nicht ganz

der Wahrheit getreu gewesen sei, wollen wir dahingestellt sein lassen. Nach Platons Darstellung kennt Sokrates Glaukon wie seinen Bruder Adeimantos von früher her als viel versprechende Jünglinge. „Ich habe immer viel auf ihre Natur gehalten“ (*ἀεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου ἠγάμην*), sagt er (S. 368). Glaukon besonders ist ein junger Mann voll Geist und Leben, „immer sehr rüstig in Allem“ (*ἀνδρειότατος πρὸς ἅπαντα*), wie ihn Sokrates schildert (S. 357). Er hat von Natur einen philosophischen Geist, wenn er auch nicht einer philosophischen Schule angehört. Davon giebt er in unserm Gespräche einen Beweis da, wo er die Güter in solche eintheilt, die man ihrer selbst wegen, oder ihrer Folgen wegen, oder aus beiden Rücksichten begehrt, und fragt, zu welcher Art von Gütern die Gerechtigkeit gehöre, und als Sokrates äufsert, die Gerechtigkeit gehöre zu dem Schönsten, was sowohl um sein selbst willen, als auch wegen dessen, was daraus folgt, dem, der glückselig sein will, wünschenswerth ist, so will er, unbefriedigt von der vorhergegangenen Untersuchung über das Gerechte und Ungerechte, jetzt hören, was jedes ist und was für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es in der Seele ist, ohne Rücksicht auf den Lohn und die etwaigen Folgen. Indem er nun selbst die Rolle übernimmt, die Ungerechtigkeit als dasjenige, was an und für sich die Kraft hat, die Menschen glücklich zu machen, zu loben, verlangt er, dafs Sokrates so auch die Gerechtigkeit lobe, verwahrt sich aber ausdrücklich dagegen, dafs man nicht etwa meine, wenn er hier den Anwalt der Ungerechtigkeit spiele, auch ihm erscheine das Leben des Ungerechten vorzüglicher, als das des Gerechten. Und in dieser Lobrede giebt er dann einen so vollständigen Abrifs der damals herrschenden politischen Moral, wie sie nur immer ein Thrasymachos lehren konnte, so dafs man an seiner Befähigung zum Staatsmanne des gewöhnlichen Schlages nicht zweifeln kann. Zur Ergänzung fügt dann Adeimantos das Bild der aus den Dichtern geschöpften Volksmoral hinzu, aus der freilich keine andere wie die eben von Glaukon geschilderte Politik hervorgehen konnte. — Schildert uns Xenophon den Glaukon als einen ganz gewöhnlichen jungen, fast noch kindischen Menschen, der nur von Macht

und Ehre träumt, die er als künftiger Staatsmann zu erlangen hofft, ohne über den wahren Beruf eines solchen nachgedacht und sich zu demselben vorbereitet zu haben, und welchen Sokrates damit fängt, daſs er scheinbar in seine eiteln Erwartungen eingeht; so stellt uns Platon Glaukon und Adeimantos, seine Brüder, als Jünglinge dar, denen Kopf und Herz auf der rechten Stelle sitzen. Sie kennen das gewöhnliche Treiben der Welt; sie wissen, es komme, wolle man es im Leben zu etwas bringen, nur darauf an, kein Mittel zu scheuen, um zu seinem Zwecke zu gelangen, sobald man nur den Schein bewahren kann, als sei man gut und gerecht. Sie kennen die Grundsätze, worauf die Politik eines Thrasymachos beruhte, und wissen wohl auch, daſs man durch die glaubenmachende Rhetorik eines Gorgias bei der Menge den Schein gewinnen könne, als wisse man, was man nicht weiſs. Glaukon durfte sich also nur diese aneignen, um allen statistischen und ökonomischen Vorstudien, die Sokrates bei Xenophon von ihm verlangt, ehe er sich auf die Rednerbühne begebe, überhoben zu sein. Allein den edeln Jünglingen ist es eben nicht um ein Ansehen und ein Glück zu thun, wie man es sich durch die gewöhnlichen Mittel, die uns die gemeine Lebensklugheit eingiebt, verschafft; sie ahnen, daſs es noch eine ganz andere Glückseligkeit geben müsse, die nicht auf jenen zweifelhaften Gütern beruht, und worin allein die Kraft der Gerechtigkeit besteht, und darüber verlangen sie Belehrung von Sokrates. „Von Allen, sagt Adeimantos, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebet, von den uranfänglichen Heroen an, bis auf die heutigen Menschen, hat noch nie Einer die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach ihrer eigenthümlichen Kraft, mit der sie der Seele einwohnt, hat noch nie Einer weder in Dichtung, noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das gröſste Uebel, die andere als das gröſste Gut. Denn wenn ihr insgesammt von Anfang so gesprochen und uns von Jugend auf so überredet hättet, so dürften wir nicht Einer den Andern hüten, kein Unrecht zu thun, sondern jeder würde sein eigner bester Hüter sein aus Furcht, wenn er Unrecht handelte,

mit dem gröfsten Uebel behaftet zu werden.“ Mit Recht kann hierauf Sokrates äufsern, dafs er, wie er dieses gehört, besonders sehr erfreut gewesen sei. „Denn, sagt er, gar etwas Göttliches mufs euch begegnet sein, wenn ihr nicht überzeugt seid, dafs die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da ihr doch so dafür habt reden können. Und in Wahrheit, ich glaube nicht, dafs ihr davon überzeugt seid; ich schliefse es aber aus euerer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es auch nicht glauben.“ — Gewifs das schönste Lob, das Platon hier seinen Brüdern durch den Mund des Sokrates ertheilt. Sie glauben noch an die Macht der Tugend in einer Zeit, wo selbst Tugendlehrer wie Thrasymachos lehrten, dafs die Ungerechtigkeit Weisheit sei und allein Vortheil bringe, die Gerechtigkeit aber das dem Stärkern Zuträgliche und des Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigener Schaden. Darum hat auch Plutarch Recht, wenn er sagt (de fraterno am. c. 12), Platon habe seine Brüder durch Einführung in die schönsten seiner Schriften berühmt gemacht, den Glaukon und Adeimantos in den Staat, den Antiphon in den Parmenides. Sie sind alle drei keine Philosophen; ja Antiphon hat sich später der Pferdezucht ganz hingegeben; aber das Interesse für die Philosophie ist ihm doch nicht ganz entschwunden, sonst hätte er die lange Unterredung zwischen Parmenides und Sokrates, die ihm in früher Jugend Pythodoros mitgetheilt, nicht im Gedächtnifs behalten. Auch Glaukon glaubte, wie ihm Apollodoros im Gastmahle vorwirft, Alles eher thun zu müssen als philosophiren. Doch interessirt er sich, wie wir aus unserm Gespräch ersehen, für eine philosophische Unterhaltung der ernstesten Art und folgt mit Leichtigkeit den dialektischen Entwicklungen des Sokrates. Und später noch zeigt er Interesse für sokratische Reden, wie wir dies aus dem Gastmahle entnehmen, wo Apollodoros erzählt, dafs ihn Glaukon aufgefordert habe, ihm die Geschichte des Gastmahls mitzutheilen. Freilich einem so schwärmerischen Anhänger des Sokrates wie Apollodoros genügte das blofse Interesse des Glaukon für sokratische Unterredungen nicht. Er hält einen Jeden für beklagenswerth, der nicht täglich um Sokrates ist und auf seine Reden und Handlungen Acht hat.

Darum mufs man es nicht mit seinem Vorwurfe allzu streng nehmen. Leugnen läfst sich indefs nicht, dafs Glaukon mehr, als es einem Philosophen ziemt, für die Freuden der Welt eingenommen zu sein scheint. Mit der Stadt, wie sie Sokrates beschrieben, worin die Leute ihr einfaches Mahl auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und mit ihren Kindern auf einer Streu von Taxus und Myrthen gelagert verschmausen, ist er gar nicht zufrieden; denn so, meint er, könnte man allenfalls die Schweine abfüttern; wenn man nicht ganz jämmerlich leben solle, müsse man auf Polstern liegen und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben. „Wohl, spricht hierauf Sokrates, ich verstehe; es scheint, wir wollen nicht nur sehen, wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt“ (II, S. 372). — Einigemal spielt Sokrates auf seine Leidenschaft für schöne Knaben an und nennt ihn selbst einen in der Liebe bewanderten Mann (*ἀνὴρ ἐρωτικός*, V, 475; vgl. III, 402). — Seine Liebhaberei für Jagdhunde und edles Geflügel deutet er ebenfalls an (V, 459). — Und in der That ist Glaukon ein ehrgeiziger junger Mann, wie ihn Xenophon uns geschildert hat; denn auch sein Bruder Adeimantos bestätigt dieses Urtheil; aber wie mildert es Sokrates! Als nämlich Sokrates den timokratischen Staat beschrieben hat, fragt er, wer der dieser Verfassung ähnliche Mann sei, und Adeimantos antwortet: „Er würde diesem unsern Glaukon nahe kommen seines Ehrgeizes wegen“ (*οἶμαι μὲν ἐγγύς τι αὐτοῦ Γλαύκωνος τουτουὶ τείνειν ἕνεκά γε φιλονεικίας*). Hierauf entgegnet Sokrates: „Vielleicht, was das betrifft; aber hierin dünkt er mich nicht ähnlich zu sein: eingenommener von sich selbst wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Künsten der Musen, wiewohl ein Liebhaber derselben, und ebenso wird er zwar gern hören, aber rednerisch keinesweges sein“ (*ἴσως τοῦτό γε· ἀλλά μοι δοκεῖ τάδε οὐ κατὰ τοῦτον πεφυκέναι. αὐθαδέστερόν τε δεῖ αὐτὸν εἶναι καὶ ὑποαμουσότερον, φιλόμουσον δὲ, καὶ φιλήκοον μὲν, ῥητορικὸν δ' οὐδαμῶς*, VIII, 548). — Nicht zu verkennen ist hier die Beziehung auf die Darstellung, die uns Xenophon von Glaukon liefert. Er ist ehrgeizig, das leugnet auch Platon nicht, aber er ist nicht von sich selbst eingenommen, wie ihn Xenophon schildert, nicht ohne alle Vorbildung, sondern im Ge-

gentheil geübt in den Werken der Musen und in der Kunst der Rede, so daſs er wohl berechtigt war, nach Auszeichnung im Staate zu streben.

Aus dem eben Auseinandergesetzten folgt denn, daſs Platon Gründe genug hatte, seine Brüder in das vollkommenste seiner Werke einzuführen. Was ihn aber bewogen haben sollte, ältere Verwandte, von denen uns nicht das mindeste überliefert ist, einzuführen, dafür, gestehen wir, wissen wir keinen Grund. Offenbar sind die meisten Anwesenden jünger als Sokrates; nur Thrasymachos mag mit ihm ungefähr ein gleiches Alter haben, und Kephalos ist um vieles älter. Darum sagt dieser auch: „Wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehen, so hättest du nicht nöthig hieher zu kommen; denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also thue es nicht anders und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten (*τοῖςδε τοῖς νεανίαις*) hier zusammen, sondern besuche auch uns fleiſsig als gute Freunde und Bekannte.“ — Im Protagoras, dem Gespräche, das ungefähr gleichzeitig mit dem Staate fallen würde, wenn Hermanns Meinung die richtige wäre, daſs die Unterhaltungen über den Staat 431 stattgefunden, erscheint Sokrates noch als ein nur von Wenigen gekannter junger Mann, weshalb auch Protagoras von ihm die prophetischen Worte sagen konnte: „Es soll mich nicht wundern, wenn du einst unter die ihrer Weisheit wegen Berühmtesten gehören wirst.“ Im Laches, einem Gespräche, das ungefähr 10 Jahre später vorgefallen ist, erscheint Sokrates zwar schon als eine bekannte Persönlichkeit, so daſs schon die Kinder von ihm sprechen, jedoch alte Leute, wie Lysimachos, die nicht mehr aus ihrem Hause kommen, haben noch nichts von ihm vernommen. Im Staate aber kennt der noch ältere Kephalos den Sokrates ganz wohl als einen Mann, der gern mit Jüngern Gespräch führt, er weiſs auch, daſs, wenn jener Einen gefunden, der ihm Rede zu stehen geneigt ist, er ihn nicht so leicht wieder losläſst, daher er, dem Polemarchos die Rede übergebend, sich unter dem Vorwande, jetzt für das Opfer Sorge tragen zu müssen, lächelnd entfernt. Auch aus solchen gewiſs nicht zufälligen

Zügen erkennen wir, daſs sich Platon den Sokrates im Staate nicht als den jungen angehenden Philosophen, sondern als den von Jung und Alt gekannten Weisen gedacht habe. — Fiele das Gespräch 431, so müſsten Glaukon und Adeimantos offenbar älter sein als Sokrates. Denn wäre, wie Hermann meint, die Schlacht bei Megara, in welcher Glaukon und Adeimantos mitkämpften, die von Thukydides I, 105 erwähnte, die in das Jahr 456 fällt, so war Sokrates, als jene schon im Felde dienten, also wenigstens schon Jünglinge von etwa 18 bis 19 Jahren waren, erst noch ein Knabe von 13 Jahren. Es ist übrigens schon oben erwähnt worden, daſs nach der Bemerkung des Aristides (II, p. 73, ed. Jebb.) zu dem von Sokrates citirten Verse aus dem Widmungsepigramm der Elegien an die Söhne des Ariston, die Widmung auch Platon gegolten habe (*ὁ τοῦ ἐπιγράμματος μετέχων*) und daſs er folglich ebenfalls an dem Treffen Theil genommen haben müsse. — Auch kann Kritias im Jahre 431, also in der Zeit, in welcher er noch, wie wir aus dem Charmides (S. 162) ersehen, mit seinen philosophischen Studien beschäftigt war, unmöglich schon die Erfahrung und Kenntniſs im Staats- und Kriegswesen gehabt haben, die ihm Sokrates im Timäos (S. 20) zutraut. Und wenn wir der Nachricht des Cicero (de fin. V, 29) glauben dürfen, daſs Platon auf seiner Reise in Italien den Lokrer Timäos aufgesucht habe, so wird des Timäos Anwesenheit in Athen um so unwahrscheinlicher, je höher hinauf wir sie rücken. Denn auch Timäos erscheint schon als Mann von reifem Alter, da er, wie Sokrates sagt (Tim. S. 20), in seinem Vaterlande schon die höchsten Aemter und Ehrenstellen bekleidet hat und auf den höchsten Gipfel der Philosophie gelangt ist. Von Hermokrates gilt dasselbe.

Alle diese chronologische Widersprüche heben sich, wenn wir die Haltung der Gespräche in das Jahr 410 verlegen. Freilich kann dann die Schlacht bei Megara, in welcher sich die Söhne des Ariston ausgezeichnet haben, nicht die von Thukydides in das Jahr 456 fallende gewesen sein, und die Feier der Bendideen kann weder nach Stallbaum und Andern Olymp. 82 (452), oder Olymp. 83 (448), noch nach Hermann Olymp. 87, 2 oder 3 (431 oder 430) stattgefunden haben. — Verlegen wir die Gespräche in das Jahr 410, so war So-

krates damals etwa 59 Jahre alt, Lysias 49; die Brüder Glaukon und Adeimantos können Jünglinge von ungefähr 19 und 18 Jahren gewesen sein. Xenophon führt ausdrücklich an, Glaukon sei bei der Unterredung mit Sokrates noch nicht zwanzig Jahre alt gewesen (*οὐδέπω εἴκοσιν ἔτη γεγονώς*). Kritias befand sich mitten in seiner politischen Laufbahn. 411 hatte er die Rechtfertigung der Ermordung des Phrynichos veranlaſst und erst einige Zeit nach 410 ward er verbannt und floh nach Thessalien. Von seinem Aufenthalte in Thessalien an datirt Xenophon die tyrannische und gesetzlose Richtung, die wir ihn später verfolgen sehen (*Κριτίας φυγὼν εἰς Θετταλίαν ἐκεῖ συνῆν ἀνθρώποις ἀνομίᾳ μᾶλλον ἢ δικαιοσύνῃ χρωμένοις*, Mem. I, 2, 24). Hermokrates konnte, als er als Feldherr der Flotte der Syrakuser in dem griechischen Meere während seiner Abwesenheit von Syrakus im Jahre 411 auf Antrieb des Diokles verbannt worden war (Thukyd. VIII, 85), wohl nur im Jahre 410 nach Athen kommen. Schon 409 gelang es ihm den Diokles zu stürzen und er selbst kam 408 um. Ob Platon des Timäos Anwesenheit in Athen blos erdichtet habe, oder ob er auch hier einer historischen Thatsache gefolgt sei, läſst sich nicht ermitteln. Ich bin geneigt, Letzteres zu glauben, da bei dem lebhaften Verkehr, der damals zwischen Athen und Italien herrschte, die Reise eines in seiner Vaterstadt so bedeutenden Mannes vielleicht in öffentlichen Angelegenheiten nach Athen und andern Staaten Griechenlands an und für sich nichts Unwahrscheinliches hat. — Die prächtige Feier der Bendideen, wie sie zu Anfang des Staates beschrieben wird, deutet auf eine für Athen verhältniſsmäſsig ruhige und glückliche Zeit hin. Nach der unglücklichen Expedition nach Sicilien und den innern Unruhen in Folge der Umtriebe der Oligarchen trat eine solche um 410 ein mit dem Sturze der Vierhundert und dem Siege des Alkibiades bei Kyzikos. — Gegen das Jahr 410 scheint indeſs die Erwähnung des Protagoras als eines noch Lebenden (X, 600) zu sprechen; Protagoras starb nämlich gerade um diese Zeit. Allein theils ist, wenn sich in der That hier Platon einen Anachronismus von etwa einem Jahre hätte zu Schulden kommen lassen, derselbe so gering, daſs es wahrhaft pedantisch wäre, ihm den-

selben anzurechnen; theils liegt in der Anführung des Protagoras mit Prodikos und vielen Andern der Grund, warum scheinbar auch Protagoras noch als Lebender aufgeführt wird. Die Stelle nämlich lautet so: *Ἀλλὰ Πρωταγόρας μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι ἰδίᾳ ξυγγιγνόμενοι, ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὑτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι.* In dem *τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν* liegt die Andeutung, daſs man *δύνανται* und *φιλοῦνται* beziehungsweise zu nehmen hat, sobald man den Protagoras für schon todt, den Prodikos und die *ἄλλοι πάμπολλοι* aber für noch lebend annimmt: *Πρωτ. ἐδύνατο — καὶ ἐφιλεῖτο — Προδ. καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται — καὶ φιλοῦνται.*

Was die Frage betrifft, wann Platon die drei Gespräche geschrieben habe, so wollen wir hier die verschiedenen Meinungen, die hierüber aufgestellt sind, nicht herzählen. Im Allgemeinen haben sich über die Entstehung derselben zwei divergirende Ansichten gebildet. Schleiermacher betrachtet sie als ein nach einem ursprünglichen Plane angelegtes und ausgeführtes Ganze. Die Eintheilung des Staates in zehn Bücher rührt, wie er richtig bemerkt, unmöglich von Platon selbst her, da dieser, wenn er das Werk zu theilen für nothwendig gefunden hätte, gewiſs nicht eine so ganz mechanische, gar nicht gliedermäſsige Zerstückelung würde angegeben haben, die jeder ganz bei Seite stellen muſs, wenn er nicht in Verwirrung gerathen soll. Schleiermacher theilt dafür den ganzen Stoff in 6 Haupttheile und weist in der Vorrede zum Staat ihren innern Zusammenhang nach. Die Beziehung des Staates auf den Timäos und Kritias bezeichnet Platon selbst sehr deutlich als eine erst später hinzuzudenkende; es ist jedoch, meint Schleiermacher, kaum daran zu zweifeln, daſs, als Platon die Bücher von dem Staate schrieb, er auch schon beschlossen hatte, den Timäos und Kritias daran zu knüpfen. Wie früh aber Platon den Grundriſs zu diesem groſsen und prächtigen Gebäude entworfen hat, und ob nicht vielleicht in manche, zumal der jugendlichen Werke, erst später bestimmtere Beziehungen auf das, was hier gelehrt wird, aufgenom-

men worden sind, das möchte vielleicht nicht mehr auszumitteln sein. — Dieser schleiermacherischen Ansicht entgegen, trägt, nach Hermann, das Gespräch die deutlichsten Spuren einer Entstehung in verschiedenen Zeiten, die von der bloſsen successiven Abfassung eines gröſsern Werkes wesentlich verschieden sind. Der Anfang der Republik gehört der ersten Schriftstellerperiode an, in die namentlich der Charmides und Laches fallen, welche auf ähnliche Weise als Erzählungen aus Sokrates Munde eingekleidet sind, und diese Vermuthung steigert sich zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir auch hier in den Personen des Polemarchos und Thrasymachos dieselbe Duplicität der bekämpften Gegensätze wiederfinden, wie in so vielen Gesprächen der ersten Periode, und wenn wir uns endlich bei unbefangener Betrachtung nicht verhehlen können, daſs auf die glänzende Scenerie des Einganges gerade wie dort ein zwar dramatisch belebtes, aber in höchst nüchternen Begriffsklitterungen befangenes Gespräch folgt, daſs der Schluſs des ersten Buches wenigstens ebenso abgerundet ist, als wir es in jenen früheren Dialogen zu finden gewohnt sind, und daſs es vom Staate, worauf die Aufschrift lautet, kein Wort, sondern vielmehr eine ganz in sokratischem Geiste gehaltene Erörterung des Begriffes der Gerechtigkeit enthält, die füglich als Seitenstück jener oben betrachteten von der Besonnenheit, Tapferkeit u. s. w. gelten kann; so wird es als keine allzukühne Behauptung erscheinen, daſs Platon dieses erste Buch, ursprünglich ein für sich bestehendes Werk, erst später, als sich ihm der sokratische Gerechtigkeitsbegriff zu dem höhern des geselligen Princips erweiterte, dem gröſsern Ganzen gleichsam als Einleitung vorangestellt und nur der äuſsern Oekonomie desselben zu Grunde gelegt hat. Vom zweiten Buche an geht die Führung des Gespräches auf ganz neue Personen, Glaukon und Adeimantos, über, neben welchen die vorigen nur beiläufig und vorübergehend wieder hervortreten, und, um der Sage von der wiederholten Umarbeitung des Anfangs, worüber Platon gestorben sein soll, gar nicht zu erwähnen, trägt selbst der übrige Körper des Gesprächs die deutlichsten Spuren einer Entstehung in verschiedenen Zeiten, die von der bloſsen successiven Abfassung eines gröſsern Werkes wesentlich verschieden sind. Genauer be-

trachtet zerfällt nämlich das Ganze überhaupt in vier oder fünf Massen, von welchen nur das zweite bis vierte und das achte und neunte Buch den eigentlichen Kern bilden und die Analogie des Staates als eines Menschen im Groſsen und des Menschen als eines Staates im Kleinen sowohl in Hinsicht auf das Ideal der sittlichen Harmonie selbst, als auf die Entartungen durchführen, die aus dem Uebergewichte des unvernünftigen Theiles hervorgehen. Das fünfte bis siebente Buch sind offenbar erst später zwischen jene beiden Massen hineingeschoben, um die nur leicht hingeworfene Idee von der Gemeinschaft der Frauen und Kinder und von der Theilnahme der erstern an allen bürgerlichen Geschäften weiter auszuführen und dann das Ganze gegen den ihm gewiſs von wirklichen Gegnern gemachten Vorwurf der Unausführbarkeit durch die Angabe der Bedingungen seiner Ausführung zu rechtfertigen, woran sich dann die zwar unendlich wichtige, aber doch gegen das Uebrige unverhältniſsmäſsig ausgedehnte Schilderung des Philosophen, seines Wirkungskreises und seiner Bildungsstufen anknüpft. Was das zehnte Buch betrifft, so ist es erst nach geraumer Zeit zu den vorigen hinzugekommen, wie dies nicht nur aus dem mit dem Schlusse des neunten gar nicht zusammenhängenden Anfange, der selbst wieder nur zur Rechtfertigung des frühern Urtheils über die Dichter bestimmt ist, sondern auch aus der gänzlichen Neuheit mancher Vorstellungen und namentlich aus dem ganz pythagorisirenden Mythus am Ende hervorgeht, durch den die ähnlichen im Phädros und Phädon auf eine überraschende Art ergänzt und vervollständigt werden. Damit ist jedoch keinesweges behauptet, daſs mit Ausnahme des ersten Buches nicht alles Uebrige gleichfalls der letzten Schriftstellerperiode angehören dürfte, die ja groſs genug ist, um, wenn es die Sache verlangt, den Schluſs zwanzig und mehr Jahre später zu setzen, als den Anfang.

Nach dieser Ansicht hätten wir in dem Staate, den die Alten wie die Neuern für die vollkommenste Schrift Platons anerkannt haben, nichts als eine aus den verschiedensten Stücken zusammengesetzte Flickarbeit. Was nun zunächst das erste Buch anbetrifft, nach Hermann eine frühe Jugendschrift Platons, so weist schon die Erwähnung des Ismenias

(I, S. 336) auf die Abfassung in weit späterer Zeit hin. Bekanntlich kommt derselbe Ismenias auch im Menon (S. 90) als ein Mann vor, der durch ein Geschenk des Perserkönigs des Polykrates Schätze erlangt hat, und hier wird er nebst Periandros, Perdikkas und Xerxes als Beispiel eines reichen und sich viel vermögend dünkenden Mannes angeführt. Daſs der Ismenias im Menon mit dem im Staate identisch ist, daran ist wohl nicht zu zweifeln, und daſs nicht der jüngere Ismenias, der Genosse des Pelopidas, sondern der ältere gemeint sei, ist auch schon von den meisten Erklärern richtig erkannt worden. Nach Xenophon (Hell. III, 5, 1) wurde er nebst einigen Andern vom Perserkönig bestochen, den Spartanern den nachmaligen korinthischen Krieg zu erregen, 395. Wir werden später zu erweisen suchen, daſs Platon im Menon nur diese, nicht wie nach Buttmann die meisten neuern Ausleger, denen diese historisch begründete Thatsache nicht zu ihrer Annahme von der frühern Abfassung des Menon paſst, annehmen, eine frühere Bestechung, von der uns nichts überliefert worden ist, gemeint habe. Des Ismenias Reichthum datirte also, gleichgültig ob wirklich oder nach der Volksmeinung, von dieser Zeit her, woraus denn folgen würde, daſs der Menon wie das erste Buch des Staates vor 395 nicht geschrieben sein können. Erst durch seinen Reichthum wurde, wie es hier Platon unverkennbar andeutet, Ismenias aus einem bloſsen Parteihäuptling ein viel vermögender Mann, der auf die Angelegenheiten Thebens und mittelbar auch auf die von ganz Griechenland den mächtigsten Einfluſs übte. Im korinthischen Kriege erblicken wir ihn als siegreichen Feldherrn und 383 ist er als Haupt der Demokraten zugleich mit Leontiadas, dem Haupt der Aristokraten, Polemarchos, und sein überwiegender Einfluſs zwang die Aristokraten zu dem unpatriotischen Schritte, Phöbidas zur Einnahme der Kadmeia zu veranlassen. Auf ihr Anstiften ward hierauf Ismenias der Bestechlichkeit und Gewaltthätigkeit beschuldigt und hingerichtet, 382 (Xen. Hell. III, 5, 26). Es kommt hier nicht darauf an, zu untersuchen, ob Ismenias wirklich der verrätherische und gewaltthätige Mann gewesen sei, wie ihn seine Gegner darstellten, um den Gewaltstreich des Phöbidas als eine Befreiung Thebens vom Tyrannenjoche zu beschönigen.

Platon wenigstens scheint ebenfalls die Beschuldigungen als gegründet anzunehmen; denn indem er ihn mit dem Periandros, Perdikkas und Xerxes zusammenstellt, macht er ihn auch zu ihrem Gesinnungsgenossen, und gerade diese Zusammenstellung des Ismenias mit den bekanntesten Tyrannen beweist, dafs diese Stelle nur geschrieben sein kann zu einer Zeit, wo des Ismenias Person die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, also unmittelbar nachdem er in seiner Vaterstadt im Besitze einer fast unumschränkten Macht gewesen war und seine Gegner durch den Procefs die öffentliche Meinung gegen ihn eingenommen hatten. Bald genug stellte die blutige Strenge des Leontiadas und seiner Genossen die etwaigen Gewaltthaten des Ismenias in Schatten, und die heldenmüthige Befreiung Thebens, sowie die selbstsüchtige Politik Spartas brachte auch in Athen eine Umwandlung der öffentlichen Meinung hervor, der sich gewifs auch Platon nicht hat entziehen können. Wir dürfen also die Abfassung dieses ersten Theiles des Staates zwischen 382—378 setzen. Gar schnell mufste im Laufe der Zeit der Ruf von des Ismenias Reichthum und Macht aus dem Andenken der Athener entschwinden, so dafs später die Zusammenstellung desselben mit den weltbekannten Namen der drei andern mindestens auffallend gewesen wäre. Fiele aber nach Hermanns Meinung die Abfassung des ersten Buches gar noch in die Jugendzeit Platons, noch vor oder während der Herrschaft der Dreifsig, so konnte unmöglich, auch die angebliche frühere Bestechung des Ismenias, von der die Geschichte nichts weifs, zugegeben, das Ansehen und die Macht des thebanischen Parteihäuptlings so grofs gewesen sein, dafs ihn Platon mit dem grofsen Perserkönig zusammenstellen konnte; denn erst durch die Unterstützung, die er den athenischen Demokraten gegen die Tyrannen angedeihen liefs, 403, scheint auch in Athen sein Name bekannt geworden zu sein, und erst durch die Stütze, die er hierauf an den athenischen Demokraten fand, mag sich sein Ansehen in Theben so gehoben haben, dafs er später den mächtigsten Einflufs auf Thebens, wie auf Griechenlands Angelegenheiten überhaupt üben konnte.

Die Annahme, dafs das erste Buch nicht lange nach 382 verfafst worden, stimmt denn auch mit der polemischen Ten-

denz, die wir in ihm gegen die Beschuldigungen des Verfassers des Kleitophon gefunden haben. Die Polemik gegen Platons Lehrinstitut und Lehrweise konnte sich erst erheben, nachdem die Akademie schon einige Zeit bestanden hatte, und wir haben die ersten Spuren einer Zurückweisung der gegnerischen Angriffe im Euthydemos, dann im Phädros und Menexenos gefunden. War die Vertheidigung Platons im Euthydemos gegen die Klasse der Redenschreiber, die eine oberflächliche philosophische Bildung mit der rhetorischen verbunden wissen wollten, gerichtet, so ist es speciell Lysias und die herrschende Rhetorik, gegen die sich Platons Polemik im Phädros richtet, und im Menexenos weist er den Vorwurf der Unfähigkeit zu politisch-rhetorischen Leistungen scherzend zurück. Ernster war die Anklage, die die Gegner Platons im Kleitophon aussprachen, dafs er, wie sein Meister Sokrates, seine Schüler wohl zur Tugend anzuregen verstände, sie aber nicht zu praktischen Staatsmännern zu bilden vermöchte; in dieser Beziehung sei der Unterricht der Sophisten dem seinigen vorzuziehen. Es ist klar, dafs Kleitophon die damalige Meinung der gebildeten Klassen Athens ausspricht, der sich natürlich auch die Rhetoren und Sophisten anschlossen, und gegen sie ist eben das erste Buch des Staates gerichtet. Wenn nun dem Verfasser des Kleitophon schon der Alkibiades I, Gorgias, Protagoras, Euthydemos, Gespräche, auf die er sich augenscheinlich bezieht, vorlagen, so kann die Abfassung der Streitschrift erst nach der jener Gespräche fallen, und noch später natürlich die Entgegnung der Streitschrift, das erste Buch des Staates. Da der Angriff nicht sowohl gegen Platon den Schriftsteller, als gegen Platon den Lehrer gerichtet ist, so setzt der Dialog Kleitophon schon die Existenz der Akademie voraus, und wenn wir oben die Abfassung der Gespräche des ersten Theiles unseres Cyclus als etwa zwischen die Jahre 389—384 fallend angenommen haben, so könnte der Kleitophon einige Zeit nach 384 erschienen sein, worauf dann die Entgegnung nicht lange nach 382 im ersten Buche des Staates erfolgt ist. Hieraus würde sich auch genügend erklären, warum Platon den Anfang des Staates zuerst abgesondert veröffentlicht hat. Denn nach Gellius (XIV, 3) hat Platon nicht den ganzen Staat

mit einem Male, sondern stückweise herausgegeben. Es sei von Vielen geglaubt worden, berichtet er, Xenophon wäre, nachdem er die beiden ersten Bücher, die zuerst ins Publicum gekommen (qui primi in vulgus exierant), gelesen hatte, veranlaſst worden, seine Cyropädie als Gegenschrift abzufassen, eine Meinung, die jedoch Gellius mit Recht nicht theilt. Hermann bemerkt richtig: „Daſs Platon zuerst zwei Bücher der Republik allein herausgegeben habe, ist eine urkundliche Ueberlieferung, die nicht sofort verworfen werden darf, weil sich an sie die alberne Erfindung anknüpft, daſs Xenophon gegen diese seine Cyropädie geschrieben habe." — Hat Platon einen Theil des Staates zuerst veröffentlicht, so konnte es nur der einleitende sein, der die Unterhaltung des Sokrates mit Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos enthält und das jetzige erste Buch umfaſst. Platon selbst giebt in den ersten Worten des folgenden Buches diesen Abschnitt als den Eingang zu erkennen (*τὸ δ' ἦν ἄρα προοίμιον*, S. 357). Hieran knüpften sich unmittelbar die Reden des Glaukon und Adeimantos zum Lobe der Ungerechtigkeit im ersten Theile des zweiten Buches, und die Entgegnung des Sokrates, der die Entstehung des Musterstaates und die Erziehung der Staatshüter schildert, was den Rest des zweiten und das ganze dritte Buch umfaſst, so daſs man die duo libri des Gellius nicht genau nach unserer Eintheilung zu verstehen hat, was auch Gellius anzudeuten scheint, wenn er sagt: lectis ex eo duobus fere libris. Denn offenbar hat man geglaubt, Xenophon habe seine *παιδεία Κύρου* der *παιδεία τῶν φυλάκων* Platons, die erst unser drittes Buch giebt, entgegengesetzt. Ist nun die Ueberlieferung des Gellius gegründet, so war dieser Theil die erste Lieferung gleichsam, die Platon vom Staat herausgegeben hat. Unmöglich aber kann dieser ganze Abschnitt ein Jugendwerk Platons gewesen sein, oder wir müſsten überhaupt den Staat mit einigen Kritikern für eine frühere Arbeit Platons halten, wogegen sich Hermann mit Recht erklärt. Hermann versteht aber auch nur unter dem nach Gellius zuerst herausgegebenen Theile das erste Buch. Aber die duo libri, qui primi in vulgus exierant, müssen doch schon einige Berührungspunkte zwischen dem Staat und der Cyropädie enthalten haben, wenn überhaupt die Vermuthung

einer Nebenbuhlerschaft des Xenophon aufgestellt werden konnte. Denn wie albern auch jene alten Scribenten, die über die gegenseitige Feindschaft des Platon und Xenophon berichtet haben, gewesen sein mögen, so albern waren sie doch nicht, dafs sie hätten erweisen wollen, die Cyropädie sei ein Gegenstück des ersten Buches des Staates. — Ferner zeigt die Einführung von Personen, die in der Einleitung selbst nur noch eine stumme Rolle haben und erst später handelnd auftreten, wie Glaukon und Adeimantos, oder von solchen, wie Lysias und Nikeratos, die auf die Polemik gegen besondere Richtungen hindeuten, dafs, als Platon diese Einleitung verfafste, ihm schon der Hauptinhalt des Folgenden vorgeschwebt habe. Ueberhaupt glauben wir dem Platon so viel Productivität zutrauen zu müssen, dafs wir nicht annehmen dürfen, er habe zu dem bedeutendsten seiner Werke keine eigene Einleitung schreiben können, sondern habe ein längst bekanntes Gespräch, das er in seiner Jugend verfafst, wieder hervorgesucht und es noch einmal als Einleitung zum Staat dem Leser aufgetischt. Freilich müssen wir von der sonderbaren Annahme der neuesten Kritiker abstrahiren, dafs Platon nur in seiner sokratischen Periode sokratische Dialoge, in seiner dialektischen dialektische u. s. w. habe schreiben können. Die Frage kann hier nur sein, was Platon bewogen haben mochte, die streng wissenschaftlichen Untersuchungen im Staate mit einer Einleitung zu eröffnen, die in Form und Inhalt sich ganz den Gesprächen der ersten Reihe anschliefst und also auf einen schon überwundenen Standpunkt noch einmal zurückzukommen scheint. Schleiermacher meint, Platon habe durch die Aehnlichkeit dieses Theils mit frühern Gesprächen, namentlich mit dem Protagoras und Gorgias, das Frühere noch einmal in Erinnerung bringen wollen, da ihm schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den spätern sich geradezu auf die frühern zu berufen. „Aber doch, fügt er hinzu, ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen erreicht werden können. Vielmehr, wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, müssen wir nicht aus der Acht lassen, dafs diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den ältern ethischen Gesprächen auch am Ende

dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, sondern trägt im strengen Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Uebergang bildend eine Aehnlichkeit mit dem Bisherigen; hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der ganze Apparat der jugendlichern Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingange und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu gestehen, daſs alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiete der Philosophie nur in vorbereitenden, mehr spornenden und anregenden, als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daſs aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken, als die vollständige Auffassung fördern würde." — Freilich! Doch versteht es sich von selbst, daſs der Ton und die Methode mit dem Inhalte sich ändern muſs und es bedurfte hier keines besondern Beispieles an der Einleitung, da ja die frühern Gespräche Beispiele genug geben und die bündige Strenge des eigentlichen philosophischen Lehrtons uns nicht im Staat zum ersten Male begegnet, so daſs hier die Gegeneinanderhaltung beider Methoden an der Stelle wäre, sondern schon im Philebos in seiner vollkommnen Ausbildung erscheint. Und überdies fehlt es ja auch jener strengen philosophischen Untersuchung im Staate durchaus nicht an Reizmitteln und belebendem Schmuck, wodurch der Leser angeregt und der Ernst der philosophischen Forschung gemildert wird. Ich rechne hierzu unter vielem Andern jenes herrliche Gleichniſs von der höhlenartigen Wohnung am Anfange des 7. Buches, das Bildniſs der Seele im 9. Buche (S. 588), ein Seitenstück zu dem im Phädros, die treffliche Schilderung der verschiedenen Staatsformen und der ihnen entsprechenden einzelnen Menschen im 8. und 9. Buche, und endlich den ausführlichen, phantasiereichen Mythos, womit das ganze Gespräch schlieſst. — Am einfachsten erklärt sich die rein sokratische Manier der Einleitung daraus, daſs wir

annehmen, Platon habe es für nöthig gehalten, ehe er seine eigene Lehre der Ethik und Politik gebe, die Mißverständnisse seiner frühern Schriften, die zu der Klage des Kleitophon und wohl auch Anderer Veranlassung gegeben hatten, zu beseitigen. Es war daher eine wiederholte Auseinandersetzung dessen, was er schon früher über die Gerechtigkeit und die darauf beruhende Staatskunst gesagt hatte, nothwendig, und die Polemik gegen die gemeine Ansicht rief auch wieder die frühere sokratische Form der Widerlegung zurück. Hieraus erklärt sich ganz natürlich, wie Hermann glauben konnte, das einleitende Gespräch sei in jener frühern Periode der Schriftstellerthätigkeit Platons entstanden, der ähnliche Gespräche, wie der Charmides, Laches u. a., angehören, und wie Schleiermacher in der Einleitung eine Recapitulation des Frühern finden konnte. Aehnlich wie Platon im Anfange des Philebos auf die Untersuchungen über die Lust und Erkenntniß vom rein sokratischen Standpunkte aus, wie sie in den Gesprächen der ersten Reihe angestellt worden sind, zurückweist, ganz so geht er im Staate von dem sokratischen Begriff der Gerechtigkeit aus, wie er ihn schon in jenen Gesprächen gegeben, um dann aus einem höhern Princip die Ethik und Politik zu entwickeln. Wenn er im Philebos nur einfach auf das Frühere zurückweist, im Staat aber seinen Gegenstand von neuem wieder behandelt, so gab eben, wie es scheint, die Streitschrift Kleitophon dazu die Veranlassung. Die Hauptanklage beruhte darauf, daß Sokrates, indem er zur Tugend aufmuntere, nicht zugleich angeben könne, was ihr Werk sei, welchen Gewinn und Nutzen sie für das Leben habe. Darum ist es auch ein Hauptpunkt der Untersuchung in unserer Einleitung, worauf auch schon Schleiermacher aufmerksam gemacht hat, zu erweisen, daß bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zweck der Kunstübung ganz gesondert ist, und daß die Geschicklichkeit im Erwerben, die lohndienerische Kunst, vielmehr als eine besondere Kunst betrachtet werden muß, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner andern besitzt. Daraus ergiebt sich auch, daß jede herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden

soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens frei sein muſs. So hieſs es auch schon im Philebos (S. 58): „Nicht darnach wird gefragt, welche Kunst oder Wissenschaft vor allen andern den Vorzug verdiene deshalb, weil sie die gröſste und stärkste und uns am meisten Nutzen bringende ist, sondern welche das Gewisse und Genaue und das Wahrste im Auge hat, wenn sie auch nur gering ist und Geringes nützt.“ Damit steht auch die Behauptung in Verbindung, daſs gerade diejenigen, welche am meisten geeignet zu regieren sind, nur ungern daran gehen und sich nur deshalb damit befassen, weil, wenn auch keine andere Strafe, doch die darauf steht, daſs sie widrigenfalls selbst von Schlechtern regiert werden. Endlich, wenn der von Kleitophon angegriffene Satz des Sokrates, daſs das Werk der Gerechtigkeit Freundschaft und Gleichgesinntheit sei, hier seine volle Begründung findet, so nimmt diese letzte Verhandlung des Sokrates mit Thrasymachos, wie Schleiermacher richtig bemerkt, die Wendung, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander Gesonderten Stattfindendes, sondern auch als etwas Inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als ein innerlich Zwiespalt und Zerstörung Anrichtendes, wenn sie den Theilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt, und durch diese Betrachtung ist denn auch der Weg gebahnt zu der Art, wie die Frage von der Gerechtigkeit im Folgenden behandelt wird. Die Gerechtigkeit, wie sie in der Einleitung als Freundschaft und Gleichgesinntheit zwischen Göttern und Menschen, Menschen unter einander und dem Einzelnen mit sich selbst bestimmt worden, ist so wesentlich eins mit der Gerechtigkeit, wie sie im Folgenden theils als die Harmonie der Theile des Staates, theils als die der Theile der einzelnen Seele gefaſst wird, daſs nur ein Miſsverständniſs Hermann zu dem Urtheile veranlassen konnte, die Behandlung der Gerechtigkeit im 4. Buche sei von der sokratischen Zergliederung des Begriffes, wie sie das erste Buch darbietet, so verschieden, daſs beide unmöglich zu gleicher Zeit entstanden sein können. Freilich verlangte es schon die Consequenz, daſs Hermann aus allen nur möglichen Gründen es scheinbar zu machen suchen muſste, die Einleitung sei ein Jugendwerk Platons. Denn gab er zu, daſs Platon in

seiner letzten Schriftstellerperiode, in die er die Abfassung des Haupttheils des Staates verlegt, einen solchen rein sokratischen Dialog geschrieben habe, so konnte man fragen, warum denn nicht auch andere Dialoge, die Hermann aus denselben formellen und materiellen Gründen für Jugendschriften angiebt. Wir sehen hieraus, wie misslich es ist, aus der äussern Form und der mehr sokratischen als eigentlich platonischen Behandlung des Gegenstandes auf die Abfassungszeit der Gespräche schliessen zu wollen. Deshalb ist uns eben diese Einleitung so merkwürdig, weil sie uns zeigt, wie die Verschiedenheit der in den verschiedenen Dialogen herrschenden Manier kein sicheres Kriterium für die Abfassungszeit geben kann. Dieselben Kennzeichen, weshalb die Kritiker den Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias, u. a. für frühere Werke Platons halten: die mimische Einkleidung, die künstlerische Vollkommenheit, der echt sokratische Dialog mit seiner ironischen Färbung, der Mangel an eigentlich platonischen Principien, finden sich in unserer Einleitung wie in jenen Gesprächen. War es Platon als reifem Manne möglich diese Einleitung zu schreiben, so war es ihm als solchem auch möglich, jene Gespräche zu verfassen, und wenn das Vorherrschen des Poetischen und Dramatischen ein Zeichen der Jugendlichkeit und Frische des Geistes ist, so beweist eben die Einleitung des Staates, dass Platon diese Eigenschaften auch noch in seinem spätern Mannesalter zugleich mit dem Ernste und der Tiefe echter Wissenschaftlichkeit besessen habe.

Haben wir es wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Platon nicht lange nach 382 die Einleitung des Staates verfasst habe, so dürfen wir wohl annehmen, dass er unmittelbar darauf an die Ausarbeitung des Hauptheiles gegangen sei. Doch lässt sich schon deshalb unmöglich eine bestimmte Zeit, wenn er das Werk in der Gestalt, in welcher wir es jetzt besitzen, vollendet habe, festsetzen, weil er ganz besonders dieser Schrift eine fortdauernde Thätigkeit geschenkt zu haben scheint. Dionysios von Halikarnass (de comp. p. 406 Schaef.) führt es als eine allen Philologen bekannte Thatsache an, dass man nach Platons Tode eine Schreibtafel gefunden habe, worauf die Anfangsworte des Staates nach mannigfaltiger Umstellung endlich in der Ordnung, in der wir sie

jetzt lesen, verzeichnet gewesen seien; denn auch als achtzigjähriger Greis besserte und feilte er immer noch an seinen Dialogen. So viel aber scheint sicher, daſs der Staat im Wesentlichen vor der zweiten Reise Platons nach Syrakus vollendet gewesen sei, was auch Hermann theilweise zugesteht, indem er die Wahrscheinlichkeit zugiebt, daſs der Kern des Werkes vor der zweiten Reise vollendet war, die, wie er meint, wahrscheinlich die Verwirklichung seines politischen Ideals bezweckte. Aber nicht blos der Theil, den Hermann den Kern nennt, sondern ganz vorzüglich auch die nach ihm später eingeschobene Episode des 5—7. Buches enthält die deutlichsten Spuren der Abfassung vor der Reise. Ich rechne hierzu besonders die Stellen, wo von den Bedingungen die Rede ist, unter welchen der geschilderte Idealstaat verwirklicht werden könnte. „Wenn nicht, heiſst es V, 473, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, eher giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten und für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung, die wir jetzt beschrieben haben, nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen.“ — Und in Bezug hierauf sagt Platon VI, 499: „Wir haben es oben, von der Wahrheit genöthigt, ausgesprochen, daſs weder ein Staat, noch eine Verfassung, noch auch ein einzelner Mann je vollkommen werden könne, bis den wenigen Philosophen, die jetzt nicht für böse, sondern für unnütz ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit sich ergiebt, sie mögen wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staate, ihnen zu gehorchen, oder bis den Söhnen derer, die jetzt die Obergewalt und das Königthum inne haben, oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflöſst wird. Daſs nun eines von diesem beiden oder beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben, denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht, daſs wir umsonst fromme Wünsche redeten.“ — Und bald nachher, S. 502, heiſst es: „Sollte wohl Jemand bezweifeln, daſs nicht Söhne von Königen und Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? Daſs es

aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, daſs sie werden verdorben werden, könnte wohl Einer sagen. Denn daſs es für sie schwer ist sich zu retten, geben auch wir zu; daſs aber in aller Zeit auch nicht Einer sollte können gerettet werden, könnte das wohl Jemand behaupten? Und ein solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug, um Alles ins Werk zu setzen, was jetzt so unglaublich gefunden wird.“ — Gewiſs ist solches nur mit Hinblick auf die sicilischen Verhältnisse geschrieben. Unmöglich kann damals Platon schon die bittere Erfahrung gemacht haben, wie schwer es sei, Söhne von Königen und Tyrannen für die Philosophie und die Verwirklichung ihrer Ideale zu gewinnen. Noch ist er voll der besten Hoffnung, daſs einst durch ein glückliches Zusammentreffen von Umständen seine Ideen realisirt werden könnten, und diese Hoffnung war gewiſs nicht ein frommer Wunsch, den man, wie er selbst sagt, mit Recht verlachen würde, sondern gründete sich auf eine nicht unwahrscheinliche Aussicht, die ihm Dion noch bei Lebzeiten des ältern Dionysios eröffnet haben mochte, daſs die treffliche Natur des jungen Dionysios zu den schönsten Erwartungen berechtigte. Eben diese Hoffnung blieb denn auch nicht ohne Einwirkung auf die Gestaltung unseres Gespräches, in welchem das ursprüngliche Thema, die Darstellung des Wesens der Gerechtigkeit, in der Schilderung des Musterstaates fast ganz aufgegangen ist. Wenn dem Verfasser des 7. platonischen Briefes zu glauben ist, so lag auch schon dem Dion, als er nach des ältern Dionysios Tode den Platon aufforderte nach Syrakus zu kommen, der Staat vor. Denn in dem Briefe, den er deshalb an den Platon richtete, schreibt er, in Bezug auf die Stelle V, 473: *ὥστε εἴπερ ποτὲ καὶ νῦν ἐλπὶς πᾶσα ἀποτελεσθήσεται τοῦ τοὺς αὐτοὺς φιλοσόφους τε καὶ πόλεων ἄρχοντας μεγάλων ξυμβῆναι γενομένους* (Epist. VII, p. 328). — Eine Andeutung, daſs auch der Timäos noch zu Lebzeiten des ältern Dionysios verfaſst worden sei, finde ich in der Einführung des Hermokrates, wodurch, wie es scheint, Platon dem Dionysios eine gewisse Aufmerksamkeit hat erweisen wollen. Hermokrates war bekanntlich der Schwiegervater des Dionysios und wohl auch ein Blutsverwandter desselben, denn des Dionysios Vater hieſs eben-

falls Hermokrates. — Dionysios der Aeltere starb 367; wir können daher ungefähr das Jahr 370 als dasjenige annehmen, in welchem der Staat und der Timäos schon vollendet waren, und somit rechtfertigt sich die Anordnung des Aristophanes von Byzanz, der dem Staat, Timäos und Kritias nicht mit den spätern Anordnern den letzten Platz unter den Werken Platons, aufser den Gesetzen, anweist. — Ebenso wenig dürfen wir aber mit einigen neuern Kritikern wegen der angeblichen Beziehung der Ekklesiazusen des Aristophanes auf die die Frauen betreffenden Einrichtungen des platonischen Staates die Abfassung des Staates schon wenige Jahre nach Sokrates Tode setzen. Droysen, in seiner Uebersetzung des Aristophanes, sagt mit Recht hierüber: „Man hat in den Ekklesiazusen eine Parodie des von Platon in seiner Republik aufgestellten Idealstaates finden wollen, indem das Verhältnifs der Weiber manches Aehnliche mit dem in dieser Komödie hat. Es ist keine Frage, dafs die Republik Jahrzehnte später geschrieben ist; ja es bezieht sich vielmehr Platon auf die Komödie, wenn er (V. S. 452, 457) sagt: Dergleichen Grundsätze seien schon von den Komikern durchgenommen worden. Was Platon in seiner Republik aufstellt, ist nichts weniger als eine isolirte Phantasie, sondern durch eine lange Reihe ähnlicher, aber roherer, zusammenhangsloserer Speculationen vermittelt, wovon sich in den armseligen Fragmenten aus dem damaligen geistigen Leben Griechenlands allerdings noch einige Spuren erhalten haben.“ — Eine leise ironische Anspielung auf solche, politische und philosophische Ideale verspottende Komödien, wie in Bezug auf die strenge spartanische Erziehung der männlichen Jugend, womit Platons Erziehungsplan der Staatshüter in vielen Stücken übereinkam, die Lakoner des Nikochares gewesen sein mögen, und in Bezug auf die Emancipation der Frauen die Ekklesiazusen des Aristophanes sind, liegt vielleicht in den Worten, womit Sokrates die Darstellung der die Frauen betreffenden Einrichtungen einleitet (V. 451): *τάχα δὲ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἔχοι, μετὰ τὸ ἀνδρεῖον δρᾶμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὖ περαίνειν.* — Wenn die Aufführung der Ekklesiazusen, wie aus den sonstigen Beziehungen des Stückes wahrscheinlich gemacht worden ist, in das Jahr 392 fällt, so kann wenigstens

der Theil des Staates, der von der Emancipation der Frauen handelt, insofern Platon schon auf den Spott der Komiker anspielt, nicht vorher geschrieben sein. „Aber, meint Schleiermacher, diese Lehre konnte aus den mündlichen Vorträgen Platons und den Mittheilungen seiner Schüler bekannt geworden sein und eine spöttische Behandlung erfahren haben.“ — Dagegen spricht jedoch die Zeit, in welcher die Ekklesiazusen zur Aufführung kamen; denn gerade damals war Platon abwesend von Athen, und die Akademie, an die doch nur Schleiermacher gedacht haben kann, wenn er von mündlichen Vorträgen Platons und den Mittheilungen seiner Schüler spricht, ward erst von Platon nach der Rückkehr von seinen grofsen Reisen, nach 390, gegründet. Sehr wahr bemerkt Hermann, dafs Aristophanes, wenn Platon wirklich damals schon so bedeutend gewesen wäre, um eine ganze Komödie gegen ihn zu richten, ihn auch hätte nennen müssen, um die beabsichtigten Wirkungen zu erreichen; auch ist der Uebergang des Staatsregiments an die Weiber, deren Zügellosigkeit im selbstüberlassenen Zustande Aristophanes verspottet, etwas ganz Anderes, als die Theilnahme derselben an dem Gemeinwesen, die das fünfte Buch der Republik empfiehlt.

Die Entscheidung der Frage, ob der Staat in seiner jetzigen Gestalt aus einem vorher entworfenen Plane hervorgegangen, oder ob um und in einen ursprünglichen Kern später einzelne Stücke an- und eingefügt worden sind, hängt davon ab, ob man einen organischen Zusammenhang der einzelnen Theile unter einander anerkennt oder leugnet, und hierbei kommt es vor Allem auf die Grundtendenz an, die man dem Werke unterlegt. Schleiermacher hat schon auf die Doppelgestalt, in der das Gespräch erscheint, aufmerksam gemacht. Sokrates hat die Rolle übernommen, die Gerechtigkeit als diejenige Tugend zu preisen, die an und für sich schon ohne den mit ihr verbundenen Lohn im Stande sei, die Menschen glückselig zu machen. Er thut es, indem er das Wesen dieser Tugend wie der andern und ihr Verhältnifs zu einander erst an dem gröfsern Ganzen, dem Staat, nachweist, und dann zeigt, wie diese Tugenden auch an dem Einzelnen zur Erscheinung kommen und hier wie dort die Glückseligkeit begründen. Nach der eigentlichen Aufgabe, die dem Sokrates

gestellt wird, ist also die Tendenz des Werkes, eine Tugendlehre oder Ethik zu geben, und der Staat, wie er hier construirt wird, ist nur ein Hülfsmittel, damit wir das, was an dem Einzelnen in kleinerem Maſse erscheint, zuerst in seiner gröſsern, mehr in die Augen fallenden Gestalt kennen lernen. Aber es scheint, als hätte Sokrates selbst schon am folgenden Tage, nachdem die Untersuchung stattgefunden, die Veranlassung und den Zweck derselben vergessen, indem er in den Einleitungsworten des Timäos seinen Freunden erzählt, der Hauptgegenstand der Unterredung sei der Staat gewesen; es habe sich also um eine Darstellung der Politik gehandelt. Und von dieser Auffassung des Hauptinhalts geht dann auch später Sokrates aus, wenn er die Forderung stellt, es solle einer von ihnen in seiner Rede auseinandersetzen, wie dieser Staat gegen andere Staaten auf geziemende Weise in Krieg und Frieden handeln würde; habe er den theoretischen Theil der Politik gegeben, so solle ein Anderer den praktischen dazu liefern. Schleiermacher hält dafür, daſs eine klare Einsicht des Zusammenhanges weder aus der einen, noch aus der andern Betrachtungsweise gewonnen werde. „Was bleibt übrig, meint er, als zu gestehen, daſs der platonische Sokrates hier ein doppelgestaltiger Janus ist? In dem Werke selbst redet das rückwärtsgekehrte Gesicht, im Timäos läſst sich das vorwärtsgekehrte vernehmen. Damit hängt zusammen, daſs in dem Werke selbst so viele früher gestellte Aufgaben wieder aufgenommen und früher vereinzelte Untersuchungen verknüpft werden, und daſs dieses ganze Gewebe, in welches noch viele Einzelheiten eingewirkt sind, die sich als Schlüssel und Lösezeichen zu Früherem verhalten, eine hohe Befriedigung gewährt; im Timäos hingegen erscheint dasselbe Werk als erstes Glied einer neuen Reihe von Darstellungen, worin nun auf den Sokrates Timäos, Kritias und Hermokrates folgen sollten; und diese zwiefache Beziehung scheint der Schlüssel zu sein zu Allem, was in der Zusammensetzung des Werkes noch dunkel geblieben sein könnte.“ — Der vermeinte Widerspruch löst sich einfach dadurch, daſs wir sagen: Platon wird eben in der Person des Philosophen Ethik und Politik eins. Mit Recht sagt auch Hermann: „Es ist gewiſs, daſs nach platonischer Ansicht Politik und Moral, über deren Vorrang

in diesem Werke so viel gestritten worden ist, nur quantitativ verschieden sind, qualitativ aber auf demselben Gesetze sittlicher Harmonie, das eben die Gerechtigkeit ist, beruhen." — Dadurch eben unterschied sich Platon von den sophistischen Staats- und Tugendlehrern wie Thrasymachos, die die Politik und Ethik, den Staatsmann und Philosophen, geradezu als einander aufhebend entgegensetzten. Die Politik ist ihm die Ethik in gröſsern Buchstaben. Ganz ebenso ist ihm im Timäos die Physik und Ethik identisch, indem er nachweist, wie die Idee des Guten in der Natur des Ganzen wie des Einzelnen zur Erscheinung kommt. Und der Kritias hätte, wenn er vollendet worden wäre, den Nachweis geliefert, daſs die Geschicke der Staaten und Menschen von denselben ethischen und physischen Gesetzen, die von der höchsten Vernunft des Zeus ausgehen, bestimmt werden. Man faſst also die Tendenz der Bücher vom Staat einseitig auf, wenn man in ihnen entweder die Schilderung des besten Staates, oder eine Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit sieht, ganz so wie wenn man im Gorgias eine Anweisung zur echten Rhetorik, oder eine Erörterung, daſs das Angenehme das Gute nicht sei, finden will. Den Hauptgedanken des Werkes spricht Sokrates aus in den Worten: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren und also beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, eher giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten und für das menschliche Geschlecht überhaupt" (V, 473). Die Aufgabe ist also, die Philosophie als die eigentliche Wissenschaft des Lebens zu erweisen. Sie ist als Leiterin des Ganzen Politik, als die des Einzelnen Ethik, und da der Staat als einheitliches, organisches Ganze von dem Einzelnen nur sich durch seinen gröſsern Umfang unterscheidet, dem Wesen nach aber mit ihm gleich ist, so fällt Politik und Ethik zusammen.

Es ist zunächst die Aufgabe Platons, an dem Bilde eines Staates, wie er sein soll, die Analogie desselben mit der

menschlichen Seele in ihrer normalen Beschaffenheit nachzuweisen. Die drei Klassen der Bürger entsprechen den drei Vermögen, die sich in der Seele des Menschen finden: die Klasse der Hüter der Vernunft, die der Wehrmänner der Willenskraft, die der Arbeiter und Gewerbtreibenden dem Begehrungsvermögen, und an ihnen offenbaren sich die drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Die vierte aber, die Gerechtigkeit, ist die Tugend, die darauf hält, dafs eine jede von diesen Gattungen das Ihrige thue, die die Harmonie zwischen den verschiedenen Bürgerklassen und Seelenvermögen herstellt. Durch die Zusammenstimmung und Freundschaft der berathenden, beschützenden und erwerbenden Klasse im Staate, und der Vernunft, des Willens und der Begierde in der Seele wird Staat und Seele Eins aus Vielem. Im Gegentheil aber ist die Ungerechtigkeit ein Zwiespalt dieser Drei und ein Aufstand des Einen gegen das Andere. Wie im Gorgias die Lebenskunst in der Harmonie des Wissens und Thuns des Guten bestand, wodurch die Gesundheit der Seele hergestellt wird, so wird im Staate als Aufgabe der Lebenswissenschaft die Regelung des Vielen und Widerstrebenden nach dem Einen erkannt und als dieses Eine wird die Idee des Guten erwiesen. Auf der Einsicht der Idee des Guten beruht sowohl die Ethik, als auch die Politik, und da nur der Philosoph diese Einsicht hat, so ist die Philosophie die wahre Lebenswissenschaft, die das Gute im Einzelnen wie im Ganzen verwirklicht; ohne sie giebt es keine Erholung von dem Uebel für die Staaten und für das menschliche Geschlecht überhaupt. Als den eigentlichen Kern des Werkes dürfen wir daher nicht mit Hermann die Schilderung des besten Staates und der ihm entsprechenden Seele des Einzelnen betrachten, sondern den Theil, der von der Beschaffenheit, der Erziehung, Bildung und Thätigkeit des wahren Philosophen handelt (V, 471—VII, 541). Wenn hier der sittliche Einflufs der Philosophie nur einseitig, wie es uns scheinen könnte, auf die Gestaltung des politischen Lebens hervorgehoben wird, so liegt dies freilich überhaupt in der Anschauungsweise des Alterthums, nach der das Leben des Einzelnen im Gesammtleben aufging; aber Platon hatte noch den besondern Zweck, die Philosophie gegen die Vorwürfe ihrer Gegner, wie sie sich im

Kleitophon finden, als sei sie vielmehr ein Hindernifs, als eine Anleitung für den künftigen Staatsmann, zu vertheidigen. Dafs die Philosophie den Einzelnen gut machen könne, das leugneten auch die Gegner nicht; sie wollten sie nur nicht als praktische Staatskunst gelten lassen. Es kam also Platon vor Allem darauf an zu erweisen, dafs nur die Philosophie die wahre Staatskunst sei, dafs, wie er sagt (VI, 499), weder ein Staat, noch eine Verfassung, noch auch ein einzelner Mann jemals vollkommen werden könne, bis den wenigen Philosophen, die nicht für böse, sondern für unnütz jetzt ausgeschrieen sind, sich eine Nothwendigkeit ergiebt, des Staates sich anzunehmen. Wie der Phädros, so ist auch der Staat eine Vertheidigung Platons als philosophischen Lehrers und Schriftstellers gegen die Vorwürfe der Rhetoren und Politiker. Ohne Philosophie giebt es ebenso wenig eine wahre Rhetorik, wie eine wahre Politik. Es wird daher zuvörderst der Begriff des Philosophen aus dem Worte entwickelt als des Weisheitsliebenden, der nicht nach einiger, sondern nach aller Weisheit trachtet, im Gegensatz zu den Schaulustigen und Hörbegierigen, die nur die schönen Dinge lieben, die Natur des Schönen selbst aber zu sehen und zu lieben unfähig sind. Sie leben nur träumend, denn sie haben nur die Meinung, der Philosoph aber lebt wachend, denn er hat die Einsicht. Die Einsicht oder Erkenntnifs bezieht sich aber auf das Seiende, die Unkenntnifs auf das Nichtseiende. In der Mitte zwischen dem Seienden und Nichtseienden liegt das Werdende, die Dinge in der Erscheinung, die Gegenstände der Vorstellungen. Also sind Philosophen diejenigen, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können; die aber das nicht können, sondern immer unter dem Vielen und auf allerlei Weise sich Verhaltenden umherirren, sind Nichtphilosophen (*φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μή, ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχουσι πλανώμενοι, οὐ φιλόσοφοι*, VI, 484). — Wenn es klar ist, dafs man lieber einem scharfsehenden, als einem blinden Hüter etwas zu bewahren geben soll, so mufs man lieber diejenigen zu Hütern des Staates setzen, die Jegliches, wie es ist, erkennen, als solche, die kein anschauliches

Urbild von irgend Etwas in der Seele haben und weder das hier Gesetzliche und Schöne, nach jenem Urbilde als dem Wahrhaftesten schauend, zu verzeichnen vermögen, wenn es erst verzeichnet werden soll, noch auch das Bestehende hütend zu erhalten. Und doch hält man die Meisten von denen, die sich der Philosophie befleifsigen und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge betrieben, hernach wieder davon abgelassen, sondern länger sich dabei verweilt haben, für abgeschmackt, um nicht zu sagen für schlecht, und die trefflichsten von ihnen wenigstens doch für unbrauchbar für den Staat. Die Schuld liegt aber nicht an der Philosophie, sondern theils an denjenigen, die keinen Gebrauch von ihr machen wollen, da sie ein dem edelsten Streben ganz entgegengesetztes haben, theils aber auch an der Unfähigkeit und Unwürdigkeit derer, die sich ihr widmen, und an dem Vorurtheile der Menge, vor Allem aber an der Unvollkommenheit der jetzigen Staatsverfassungen, die einer philosophischen Natur nicht zusagen. Erst wenn die Philosophen sich des Staates angenommen haben werden, können die wahrhaft philosophischen Naturen gedeihen, und dann werden auch die Leute anderer Meinung werden, wenn man sie belehrt, dafs der Philosoph, wenn er als Gesetzgeber eine Verfassung entwirft, auf das in der Natur Gerechte, Schöne und Besonnene hinsieht und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen Vorhandene, und mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das Mannhafte nach Mafsgabe jenes Göttlichen und Gottgleichen hineinbildet, bis er menschliche Sitten möglichst gottgefällig gemacht hat.

Es entsteht demnächst die Frage, durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten eine philosophische Natur herangebildet werden mufs zum Hüter und Retter des Staates. Unter allen Erkenntnissen, die er sich erwerben mufs, ist die der Idee des Guten die gröfste und wichtigste; denn wenn wir auch ohne sie alles Andere noch so gut wüfsten, hilft es uns doch zu nichts, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Das Gute aber ist, wie das schon im Philebos erwiesen worden, weder die Lust, noch die Erkenntnifs. Das Gute verhält sich im Reiche des Erkennbaren, wie die Sonne im Reiche des Sichtbaren; denn wie das Licht, das von der Sonne ausgeht, das Sehende und Sichtbare verbindet, ohne dafs weder das

Auge als das Sehende, noch das Sichtbare die Sonne selbst ist; ebenso theilt die Idee des Guten dem Erkennbaren die Wahrheit mit und giebt dem Erkennenden das Vermögen her. Erkenntnifs und Wahrheit, so schön und gut sie auch sind, sind doch minder schön und gut, als das Gute selbst; sie sind das Sonnenartige, wie Licht und Auge, aber nicht die Sonne selbst. Und wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden verleiht, sondern auch das Werden und Wachsthum, obgleich sie selbst nicht das Werden ist; ebenso kommt dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten, sondern auch das Sein und Wesen, obgleich das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — Alle Erkenntnifs bezieht sich entweder unmittelbar auf das Seiende, oder sie geht von gewissen Voraussetzungen und Annahmen aus; daher beruht unser Wissen entweder auf Vernunfterkenntnifs, die von den Ideen ausgeht und zu ihnen wieder gelangt, oder auf Verstandesgewifsheit, die, wie bei den mathematischen Wissenschaften, von gewissen Grundbegriffen ausgeht, ohne zu den Ideen selbst zurückzugehen. Der Glaube und die Wahrscheinlichkeit beruhen auf blofsen Vorstellungen und Wahrnehmungen. So viel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit theilhat, so viel kommt auch jedem Gewifsheit zu. — Unter einem Bilde wird uns die Welt des Scheins, in der die meisten Menschen leben, vorgeführt. Sie halten die Dinge, die nur Schatten der Wesen sind, für das Wahre. Die Anschauung des wahrhaft Seienden blendet freilich anfangs das irdische Auge; aber ist es erst an das Licht gewöhnt, dann wird es den Schatten vom Wesen wohl unterscheiden und das, was die Menschen nach ihren Vorstellungen für das Gute, Schöne und Erstrebenswerthe halten, richtig würdigen. So wird zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt; wenn man sie aber erblickt hat, dann wird sie auch gleich dafür anerkannt, dafs sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, und dafs also diese sehen mufs, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen und in öffentlichen Angelegenheiten. — Der Unterricht setzt das Vermögen der Erkenntnifs voraus und kann es ebenso wenig, wenn es nicht in der Seele ist, ihr

einsetzen, wie man blinden Augen die Sehekraft einsetzen kann. Der philosophische Unterricht ist eine Leitung der gesammten Seele aus dem Finstern in das Helle, von dem Werdenden zur Anschauung des Seienden, eine Kunst der Umlenkung des Schauens, nicht eine Kunst, die das Sehen erst einbildet. Als Vorbereitung zu dieser höchsten Wissenschaft dient weder die Gymnastik, noch die Musik, noch viel weniger die Gewerbskünste, sondern die sogenannten mathematischen Wissenschaften, die von festen Grundbegriffen ausgehend die Seele nöthigen sich der Vernunft selbst zum Behufe der Wahrheit zu bedienen. Sie sind als Dienerinnen und Leiterinnen weniger Wissenschaften als Verständnisse, weil sie über ihre Annahmen zu den Ideen selbst nicht hinausgehen. So bleibt für die eigentliche Wissenschaft nur die Dialektik, die alle Voraussetzungen aufhebend zum Anfang selbst zurückgeht. Sie liegt wie ein Sims über allen andern Kenntnissen und über sie kann keine andere Kenntniſs mehr aufgesetzt werden, sondern mit ihr hat es mit den Kenntnissen hier ein Ende. — Auf dieser richtigen Würdigung der menschlichen Erkenntnisse muſs denn auch die Methode der Erziehung und Bildung beruhen. Während die Knaben- und Jünglingsjahre den nothwendigen Leibesübungen und der Erwerbung der Vorkenntnisse bestimmt sind, ist erst das reifere und ernstere Alter geeignet zur Beschäftigung mit der Dialektik, und wenn sie sich durch Aemter im Kriege und Frieden die nöthige praktische Erfahrung erworben haben, dann erst muſs man sie, wenn sie etwa fünfzig Jahre erreicht und sich gut gehalten und bewährt haben in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziele führen und sie nöthigen, das Auge der Seele aufwärts richtend, in das Allen Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst geschaut haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, so daſs sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn ihn die Reihe trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staate zu Liebe die Regierung übernehme, nicht als wenn sie dadurch etwas Schönes, sondern etwas Nothwendiges verrichteten. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder ebenso erzogen und dem Staate

andere solche Hüter zurückgelassen haben, hingehen und die Inseln der Seligen bewohnen."

Ganz ähnlich wie in andern Gesprächen ist auch in dem unsrigen der von Hermann und Andern nur als Episode betrachtete Theil, der von dem Wesen, der Bildung und Thätigkeit des Philosophen handelt, der eigentliche Angelpunkt, um den sich alles Uebrige dreht. Hierin liegt nicht blos, wie wir schon oben angedeutet haben, der Kern unsers Gespräches, sondern auch der ganzen platonischen Philosophie, wozu alles Vorhergehende nur die Vorbereitung, alles Folgende die Consequenz ist. Vor Allem wird die Frage über das Wesen, die Arten und die Lehrbarkeit der Tugend, die vom Protagoras an Hauptgegenstand der Untersuchung war, auf das vollständigste erledigt. Die vier Haupttugenden werden aus dem Organismus des Ganzen wie des Einzelnen als die Normalzustände der Hauptheile, woraus sie bestehen, also als die Gesundheit derselben aufgezeigt. Die Tugenden erscheinen aber so noch als getrennt, und doch war schon im Protagoras und in den folgenden Gesprächen immer behauptet worden, sie bilden eine Einheit, weil sie auf Erkenntniſs beruhen. Im Euthydemos waren diese Tugenden selbst als weder gut, noch böse bestimmt und nur dann erst als wahre Tugenden anerkannt worden, wenn die Weisheit oder Einsicht des Guten über sie gebietet, wie denn auch die Staatskunst nur dann erst die wahre königliche Kunst sein sollte, wenn sie uns weise macht und Erkenntniſs mittheilt. Der Nachweis, daſs diese Weisheit die Einsicht der Idee des Guten sei, daſs darin das Wesen der Philosophie und Staatskunst liege, wird eben hier gegeben. „Die andern Tugenden der Seele, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe denen des Leibes liegen; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnung und Uebung; die des Erkennens aber mag wohl vielmehr einem Göttlichern angehören, welches seine Kraft niemals verliert, aber durch Lenkung nützlich und heilbringend oder auch unnütz und verderblich wird." — Darum kann und soll auch nur derjenige, welcher die Einsicht des Guten hat, die königliche Kunst des Regierens üben: „Die Ungebildeten und der Wahrheit Unkundigen werden dem

Staate nicht gehörig vorstehen können, weil sie nicht einen Zweck im Leben haben, auf welchen zielend sie Alles thäten, was sie für sich und für den Staat thun; und die sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen, werden ihm nicht vorstehen wollen, in der Meinung, dafs sie immer noch auf den Inseln der Seligen leben und also abwesend sind. Aber den Gründern der Stadt liegt es ob, die trefflichsten Naturen zu nöthigen, dafs sie zu jener Kenntnifs zu gelangen suchen, welche wir als die gröfste aufgestellt haben, nämlich das Gute zu sehen und die Reise aufwärts dahin anzutreten. Aber, wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, dann mufs man ihnen nicht erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird, keinen Antheil zu nehmen an der Menschen Mühseligkeiten und Ehrenbezeigungen, mögen diese gering oder bedeutend sein“ (Staat VII, 518 fg.). — Es ist so der Begriff der Tugend in dem der Philosophie aufgegangen, und die im Euthydemos abgebrochene Untersuchung, dafs auf die Tugend Fleifs wenden (*ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι*) nichts Anderes sei, als nach Weisheit streben (*φιλοσοφεῖν*), findet hier ihre Erledigung. Und wenn dort gefragt wurde, welche Erkenntnifs die Staatskunst oder königliche Kunst zur Nutzen schaffenden macht, so wird uns hier gezeigt, dafs es die Einsicht der Idee des Guten ist, die uns und Andere besser und dadurch glücklicher macht. — „Wenn wir nicht, hiefs es im Philebos (S. 65), das Gute in einer Idee auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Ebenmafs und Wahrheit (*εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, ξὺν τρισὶ λάβωμεν, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*). Im Gorgias (S. 506) war die Tugend eines jeglichen Dinges, also auch der Seele und alles Lebenden, als die Ordnung und das richtige Verhalten (*τάξις καὶ ὀρθότης*) erkannt worden. „Die Weisen aber behaupten, hiefs es dort (S. 508), dafs auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit und betrachten deshalb die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit.“ Und in diesem Sinne war auch die Gerechtigkeit noch in der Einleitung des Staates als Freundschaft und Gleichgestimmtheit bestimmt

worden. Ist nun das absolute Gute das Schöne und Wahre im vollkommensten Ebenmafse, so ist die Philosophie als das Streben nach dem Schönen einerseits Liebe, und als solche hat sie das Gastmahl und der Phädros aufgezeigt, andererseits als Streben nach dem Wahren Erkenntnifs, und als solche erscheint sie im Staat, nachdem im Phädros gelehrt worden ist, wie die Wahrheit in uns ursprünglich als die ethischen Ideen des Guten, Schönen und Gerechten vorhanden ist, durch die Liebe zum Schönen geweckt und durch die Dialektik zum Bewufstsein gebracht wird. Dieses absolute Gute wird uns zwar hier nur unter dem Bilde der Sonne vorgeführt, indem Sokrates es selbst aufzuzeigen verweigert, da er es, wie er sagt, selbst noch nicht in seinem ganzen Umfange erfafst hat und es ihm für seinen jetzigen Anlauf viel zu weit scheint, auch nur bis zu dem zu kommen, was er jetzt darüber denke (VI, 506). Es ist jedoch deutlich, dafs es identisch ist mit der königlichen Seele und der königlichen Vernunft, die von wegen der Kraft der Ursache in der Natur des Zeus wohnt, wie es im Philebos heifst (S. 30), oder, nach unserm Gespräche (II, 379), mit dem Wesen Gottes: „denn Gott ist wesentlich gut und das Gute darf man auf keine andere Ursache zurückführen als nur auf Gott; von dem Bösen aber mufs man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott!“ — Und so ist denn die Tugend als Erkenntnifs unseres Selbst, die Gesundheit, die Ordnung und das Ebenmafs der Seele, und als solche erschien sie uns in der ersten Abtheilung des Cyclus; als Erkenntnifs des Selbst selbst aber, wie sie in der zweiten Abtheilung gefafst wird, als wahrhaft philosophische Tugend, ist sie die aus der Liebe hervorgegangene Erkenntnifs Gottes, das Streben nach dem Schönen und die aus seiner Anschauung gewonnene Einsicht des Wahren und Guten, das wir in unserm Handeln zu verwirklichen suchen müssen in eigenen und öffentlichen Angelegenheiten.

Ist so in Gott oder in der Idee des höchsten Gutes das Princip des Guten im Ganzen und Einzelnen gefunden und kann nur aus dieser Einsicht der vollkommene Staat, wie der

vollkommene Mensch wirklich werden, so ist die nächste Frage, woher das Böse kommt, wie also ein so vollkommen eingerichteter Staat und der ihm entsprechende Einzelne in Bewegung gerathen und die Helfer und Herrscher gegen einander und unter sich in Streit kommen können. Das achte und neunte Buch handeln von der stufenweisen Ausartung und Verschlechterung des Staates und des Einzelnen. Den Grund, daſs selbst die vollkommenste Einrichtung, wie der oben beschriebene Staat, nicht für die gesammte Zeit bestehen kann, sondern sich doch endlich einmal auflösen muſs, findet Platon in dem allgemeinen Naturgesetze, daſs allem Entstandenen auch Untergang bevorsteht. Wie die Lebenszeit der einzelnen Organismen im Pflanzen- und Thierreiche sich innerhalb bestimmter Perioden bewegt, so haben auch die Gattungen und Geschlechter ihre Perioden des Gedeihens und der Ausartung, und endlich auch die Welt im Ganzen als das göttliche Erzeugte hat einen Umlauf. — Da die Verfassungen nicht, wie Platon sagt (VIII, 544), von der Eiche und von dem Felsen entstehen, sondern aus der Sitte derer, die in den Staaten sind, die Besten aber nur von den Besten stammen, so hängt zuletzt das Gedeihen oder die Entartung der Einzelnen und also auch der Staaten von der Zeugung ab, die die Reinheit und Entartung der Menschengattung ebenso bedingt, wie die der Thiergeschlechter (V, 459). Durch Sorglosigkeit in der Stiftung der Ehen, durch blutschänderische Vermischung entartet das Geschlecht, eine Ansicht, die auch Sokrates bei Xenophon (Mem. IV, 4, 22) ausspricht, in der Entartung die gerechte Strafe der Götter für solche geheime Frevel, die die menschliche Gerechtigkeit nicht strafen kann, findend. Deshalb muſste Platon auch über das Verhältniſs der Frauen sprechen, wie gern er es auch übergangen hätte aus Furcht vor Widerspruch und aus Scheu vor der Schwierigkeit, das Richtige hierin zu treffen (VI, 502). Und so erscheint die Episode, die uns das weibliche Schauspiel (*τὸ γυναικεῖον δρᾶμα*), wie Sokrates sagt, vorführt, und das Schleiermacher nur in Beziehung zum Staate setzt, als ein nothwendiger Theil des Ganzen, worin Platon zeigt, wie der an sich wahre Grundsatz, daſs ein kräftiges und sittliches Geschlecht nur aus körperlich und geistig gesunden Eltern erwachsen kann, und daſs

daher der gesunkene Zustand der Frauen in Athen durch eine bessere Erziehung und eine würdigere Stellung in der Gesellschaft gehoben werden müsse, durch gewisse uns freilich auffallende Staatseinrichtungen verwirklicht werden könne. Es ist nicht zu leugnen, daſs Platon bei aller Tiefe seines Geistes, und vielleicht eben deshalb, da, wo es sich um die praktische Ausführung theoretischer Grundsätze handelt, nicht frei von dem Vorwurfe zu sprechen ist, den bestehenden Verhältnissen zu wenig Rechnung getragen zu haben. Doch dürfen wir ihn gerade hier um so eher entschuldigen, als ja auch die neueste Zeit vielfältig uns gezeigt hat, daſs selbst manche sonst besonnene Männer sich dem Einflusse gewisser Zeitfragen, deren eine damals wie jetzt auch die Emancipation des Frauengeschlechtes war, nicht entziehen konnten, so daſs, wenn sie zur Realisirung ihrer Theorien schritten, sie sich von ähnlichen Extravaganzen, wie wir sie in Platons Staate finden, nicht haben frei erhalten können. — Da nach Platons Ansicht die Ausartung des Menschengeschlechtes nicht blos von der fehlerhaften Vermischung der Geschlechter, der durch Gesetze vorgebeugt werden kann, abhängt, sondern auch von gewissen natürlichen Verhältnissen, die periodisch wiederkehren und deren Eintritt daher durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden vorherbestimmt werden kann; so ist es Pflicht der Hüter des Staates während einer solchen kritischen Zeit die Zeugung ganz zu suspendiren; thun sie es aber nicht, so entsteht hieraus ein Keim des Schlechten, der sich immer fortentwickelnd endlich dem Staate wie dem Einzelnen den Untergang bereitet. Wenn auch Platon diese pythagoreische Ansicht von der Entstehung des Bösen im Ganzen zu der seinigen macht, so thut er es doch, wie es scheint, nicht ohne einen leisen Spott auf die pythagoreische Zahlenmystik, wenn er den Sokrates berichten läſst, was die Musen, theils mit den Menschen als Kindern Scherz und Neckerei treibend, theils in vollem Ernste tragisch, mit hohem Wortgepränge, verkünden (*φῶμεν Μούσας τραγικῶς, ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχελούσας, ὡς δὴ σπουδῇ λεγούσας, ὑψηλολογουμένας λέγειν*; VIII, 545). Ist der Grundsatz mit seinen Folgerungen, daſs allem Entstandenen der Untergang bevorstehe, der Ernst der Musen, so ist die Formel zur Auffindung

der geometrischen Zahl, die über bessere und schlechtere Zeugung entscheidet, offenbar der Scherz und die Neckerei derselben, und wenn die Musen den Lehrern und Wächtern der Stadt, wie weise sie auch sind, die Lösung nicht zutrauen, da diese ja sonst nicht aus Unkenntniſs der Zahl den Jünglingen zur Unzeit Bräute zugesellen würden; wie sollten sie wohl uns zugemuthet haben, die Zahl zu finden? Daſs es einen Umlauf für ein Jegliches giebt, das leugnet auch Platon nicht, nur läſst sich, deutet er an, ein solcher nicht durch eine mathematische Formel vorher bestimmen. Er will hier offenbar nur die schwache Seite der pythagoreischen Philosophie mit feiner Ironie milde berühren.

> Es war die Art zu allen Zeiten,
> Durch Drei und Eins und Eins und Drei
> Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.

Etwas Anderes ist es, wenn später Sokrates den Abstand der Lust des Königes von der des Tyrannen nach dem Verhältniſs 729:1 bestimmt; wodurch er nichts weiter will, als durch ein Zahlengleichniſs den ungeheuern Unterschied beider veranschaulichen. Die wahre Bedeutung der Arithmetik, Geometrie, Sternkunde und Harmonielehre für den Philosophen hat Platon früher angegeben. Sie sind Verständnisse, die zur Erkenntniſs der Ideen leiten. Die Mathematik hat, abgesehen von ihrem praktischen Nutzen, ihm nur einen formellen Werth, den Geist durch ein streng logisches Denken zur Dialektik vorzubereiten; sie ist eine Propädeutik der Philosophie, aber nicht Philosophie selbst. Er konnte daher ebenso wenig den Pythagoreern zugeben, daſs aus der Zahl das Wesen des Dinges erkannt werden könne, wie er es den Herakleiteern in Bezug auf das Wort zugegeben hatte. Eine durch ihre geometrischen Eigenschaften merkwürdige Zahl konnte ihm höchstens nur als Symbol einer merkwürdigen Naturepoche gelten, unmöglich aber diese Naturepoche selbst bezeichnen, die, wie er selbst sagt, nur durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden (λογισμῷ μετ' αἰσϑήσεως) gefunden werden kann. Die pythagoreische Zahlenmystik war ihm gewiſs ein ebenso unphilosophisches, wenn auch geistreicheres Spiel, als die etymologischen Träumereien der Herakleiteer, und wie Sokrates im Kratylos seine Kenntniſs die Worte zu deuten dem Seher

Euthyphron zuschreibt, so sind es hier die Musen, die ihm die tiefe Weisheit der geometrischen Zahl offenbaren.

Der Grund des Bösen liegt in der Naturnothwendigkeit, wonach alles Entstandene untergehen muſs; sie ist jenes Fünfte im Philebos (S. 23), das, entgegengesetzt der Ursache, die, indem sie dem Unbegrenzten die Begrenzung giebt und Unbegrenztes und Begrenztes mischt, die Dinge schafft, die Vermischung des Unbegrenzten und Begrenzten wieder auflöst und trennt. Nach dieser Nothwendigkeit wird in allmäliger Ausartung aus dem königlichen oder philosophischen Staate und Manne erst der timokratische oder ehrgeizige, dann der oligarchische oder geldgeizige, hierauf der demokratische oder ungebundene und endlich der tyrannische oder ungerechte. Wie der philosophische Staat und Mann der wohlgeordnetste und glücklichste, so ist der tyrannische das gerade Gegentheil, also der ungeordnetste und darum unglückseligste. So ist denn die von einem höhern Standpunkte aus geführte Untersuchung wieder zu demselben Resultate gelangt, das von einem niedern aus die Gespräche der ersten Abtheilung geliefert haben. Die Tugend ist in der That, wie es im Protagoras hieſs, eine Kunst des Messens und Berechnens, eine μετρητικὴ ἐπιστήμη des Guten, das zugleich das Angenehme ist. Denn vergleichen wir die verschiedenen Lebensweisen in Bezug auf die Lust, die mit ihnen verbunden ist, so hat jede ihre eigenthümliche Lust, je nachdem die Vernunft, die Willenskraft oder das Begehrliche ihre Richtung bestimmt, und jede erklärt die ihrige für die gröſste. Da aber nur die Vernunft nach Erfahrung und nach Gründen urtheilt, so ist offenbar das Urtheil der Vernunft auch das richtigste, und die Lust, die aus der Anschauung des Wahren flieſst, die gröſste und angenehmste. Und, wie im Philebos gezeigt worden, da die reine Lust die gemischte an wahrem Gehalt übertrifft, so ist auch das Leben des Weisen und Gerechten, der nur allein diese reine Lust kennt, während die Andern die Befreiung von der Unlust schon für Lust halten, das schönste und glücklichste. Der Werth der verschiedenen Lebensweisen steht in demselben Verhältnisse, nach welchem sie an der der Tugend eigenthümlichen Lust theilhaben, was denn auch hier durch eine wunderbare Rechnung (ἀμήχανος λογισμός), wie Glaukon

sagt, veranschaulicht wird (IX, 587). — Wie im Gorgias so erweist sich auch hier die Tugend als die Gesundheit und Ordnung der Seele. Denn die Seele, in der das rein Menschliche, die Vernunft, das Löwenartige, den Willen, zu Hülfe nehmend, das Thierische, die Begierde, gebändigt hat, erlangt, indem sie nach der edelsten Natur geordnet Besonnenheit und Gerechtigkeit annimmt, eine weit trefflichere Beschaffenheit, als ein Leib, welcher Schönheit, Stärke und Gesundheit überkäme. — Und wenn Sokrates im Gorgias (S. 521) behauptete, daſs er sich der wahren Staatskunst befleiſsige und die Staatssachen betreibe ganz allein heut zu Tage, so zeigt uns eben der Staat, wie der Philosoph auch der wahre König ist. „Denn wer sich als solchen zeigt, der die Verhältnisse des Leibes übereinstimmend mit der Seele ordnet, der wird nicht, betäubt von der Bewunderung der Menge, sein Vermögen ins Unendliche mehren, um sich endlose Uebel zu bereiten, und in Bezug auf die Ehre wird er zwar an einiger theilnehmen und sie genieſsen, wenn er nämlich glaubt, sie werde ihn besser machen, die aber seine innere Verfassung aufzulösen droht, davor wird er sich hüten sowohl im öffentlichen Leben, als zu Hause. Darum wird er sich nicht in seiner Vaterstadt mit Staatssachen einlassen wollen, wenn ihm nicht ein göttliches Geschick zu Hülfe kommt, wohl aber in seinem eigenen Staate, wie er eben geschildert worden, der zwar nicht auf Erden irgendwo zu finden, von dem aber ein Muster im Himmel aufgestellt ist für den, der sehen und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will. Es gilt aber gleich, ob ein solcher Staat irgendwo ist oder sein wird; denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch nur verwalten wollen, einen andern aber nicht.“ (IX, 591).

Nachdem uns Platon so das echte Ideal eines philosophischen Lebens vorgeführt hat, ist es wohl an der Stelle, uns vor dem falschen Ideal, das Viele aus den Dichtern schöpfen, zu warnen. Wie auf den Gorgias der Ion folgte, so ist dieser Abschnitt des zehnten Buches, der von der Dichtkunst handelt, nicht, wie Hermann meint, eine mit dem Schluſs des neunten Buches gar nicht zusammenhängende, nachträgliche Rechtfertigung des frühern Urtheils über die Dichter, indem früher die Nachahmung der Dichter im Grunde

nur aus dem psychologisch-pädagogischen Gesichtspunkte betrachtet worden sei, hier aber die Dialektik und Ideenlehre noch ganz andere speculative Gründe dargeboten haben, sondern der von dem Gegenstande selbst gebotene dialektische Nachweis, daſs die das Leben darstellende mimische Poesie unzulänglich sei, die Grundlage abzugeben, worauf eine wahre Wissenschaft des Lebens errichtet werden könnte. Nicht gegen die Dichter als Dichter ist Platons Angriff gerichtet, sondern gegen ihre Anmaſsung, uns besser als der Philosoph das echte Bild des Lebens zu geben, und gegen den Wahn derer, die aus den Dichtern die wahre Kunst und Wissenschaft des Lebens schöpfen zu können glauben. Während er die subjective Poesie, die Lyrik, die, wie er sagt, Gesänge an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer hervorbringt, gelten läſst, will er die objective, die epische nnd dramatische Poesie, aus seinem Staate verbannt wissen, wegen der Gefahr, die sie für das Leben hat: „Denn wirst du die süſsliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse, so werden dir Unlust und Lust im Staate das Regiment führen statt des Gesetzes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen vernünftigen Gedanken.“ — Den ethischen Werth der Künste überhaupt bestimmt Platon nach dem Antheil, den sie an dem Begriff oder dem wahren Sein haben. Selbst in dem niedrigsten Handwerk ist das Werk immer noch die Darstellung eines Begriffes, der, wie im Philebos nachgewiesen worden, seinen Ursprung in der dem Unbegrenzten die Begrenzung gebenden Ursache, also in Gott, hat. Jedes künstliche Werk ist ebenso gut wie jedes Werk der Natur das Abbild eines Begriffes, das der Künstler, auch ohne das wahre Wesen desselben zu erkennen, ähnlich wie die Natur ihre Werke, hervorbringt, und von dem nur der Gebrauchende oder Wissende urtheilen kann, ob es seinem Begriffe entspricht oder nicht. Wir haben hier dasselbe Verhältniſs zwischen dem anfertigenden Künstler und dem gebrauchenden Meister, wie im Kratylos zwischen dem Sprachbildner und Dialektiker. Der eine, von Gott, dem Wesenbildner, ausgehende Begriff wird von dem Künstler, dem Werkbildner, in unzählig vielen einzelnen Gegenständen zur Erscheinung gebracht; der Nachbildner aber oder der mimische Künstler

bildet den einzelnen Gegenstand, wie er als Wahrnehmung vor seinem Auge oder als Vorstellung vor seinem Geiste schwebt, nach, gleich einem Spiegel, der seine Umgebung im Bilde treu wiedergiebt. Sein Werk ist daher nur ein Schattenbild von dem Abbilde des Begriffes und es steht um das Gedritte von der Wahrheit ab. An das Abbild des Begriffes kann der Maſsstab der nie trügenden Vernunft gelegt werden; das Schattenbild des Nachbildners hat nur das nach dem Scheine urtheilende Auge zum Richter. Dasselbe Verhältniſs wie zwischen dem Werkbildner und Nachbildner besteht zwischen dem Philosophen und dem Dichter. Beide stellen das menschliche Leben dar. Der Philosoph ist der Künstler, der die von Gott ausgehenden ethischen Ideen des Schönen, Guten und Wahren in seinem Leben im Wissen zur Erkenntniſs und im Handeln zur Erscheinung bringt; er ist der die sittlichen Ideale hervorbringende und gebrauchende Künstler. Der nachbildende Dichter hingegen stellt das Leben dar, wie es in der Vorstellung der gewöhnlichen Menschen erscheint, und dieses Leben hat seinen Grund nicht in der Erkenntniſs der unwandelbaren Ideen, sondern in den wechselnden Vorstellungen des Guten und Schlimmen, die von der Empfindung der Lust und Unlust abhängen. „Die Nachbildnerei bildet uns handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und die durch diese Handlungen sich Gutes oder Schlimmes erhandelt zu haben glauben und in dem allen betrübt oder erfreut sind. Ist nun in allem diesen der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder, wie er in Sachen des Gesichts uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesetzte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht ebenso auch in seinen Handlungen und liegt mit sich selbst im Streite“ (X, 603)? — Im Reiche der Dichtkunst, meint Platon, sind die Leidenschaften und Affecte die Triebfedern des Handelns. Deshalb zeigt er auch, nachdem er die verschiedenen Theile der Seele gesondert hat, wie die Dichter ein Verderb für solche Zuhörer werden können, die das Heilmittel noch nicht besitzen, daſs sie wissen, wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. „Darum, läſst er Sokrates zu Glaukon sagen, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gefördert und bei der Anordnung und Förderung

aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen; so mögest du sie dir gefallen lassen und mit ihnen als die so gut sind, wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischeste und erste aller Tragödiendichter; — doch aber wissen, dafs man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe, dafs vielmehr der Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe. Denn grofs und nicht wie es gewöhnlich genommen wird ist der Kampf darum, ob man gut oder schlecht werde, so dafs weder durch Ehre, noch Geld, noch irgend eine Gewalt, ja auch nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, Jemand die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen sollte" (X, 606, 608). — Wenn Schleiermacher über diese Polemik gegen die Dichtkunst sagt: „Der Gegenstand bringt freilich den Ion ins Gedächtnifs, aber keinesweges so, dafs man glauben könnte, Platon selbst habe sich dieses schreibend jenes Gespräches erinnert; denn auch nicht die leiseste darauf zurückweisende Anspielung will sich finden" — so ist eine directe Zurückweisung auf jenes frühere Gespräch freilich nicht vorhanden, weil dies überhaupt nicht in der Art Platons liegt, doch offenbart sich diese ganze Entwicklung zu deutlich als die dialektische Ausführung des im Ion über die Dichtkunst Gesagten, dafs Schleiermacher nur die vorgefafste Meinung über die Bedeutung und den Ursprung des Ion die absichtliche Beziehung unserer Stelle zu ihm verkennen lassen konnte. Die doppelte Betrachtungsweise desselben Gegenstandes in der ersten und zweiten Abtheilung unseres Cyclus hat Platon die Nothwendigkeit aufgelegt, hier wie dort über die Dichtkunst zu sprechen. Die Lebensauffassung der Sophisten und der Dichter ging im Grunde von derselben unphilosophischen Anschauung des Lebens aus und führte zu demselben Resultate, das uns die beiden Schutzreden der Ungerechtigkeit, die Glaukon und Adeimantos zu Anfange unseres Gespräches halten, darlegen. Die gemeine Poesie ist ebenso gut Schmeichelei wie die gemeine Rhetorik. Hatte Platon im Gorgias und Ion vom sokratischen Stand-

punkte aus nachgewiesen, dafs Rhetorik und Poetik uns nicht wie die Philosophie die wahre Lebenskunst geben können, so ist es Aufgabe des Staates, die Philosophie als die wahre Lebenswissenschaft zu erweisen, die nicht wie jene auf schwankenden Vorstellungen über das Gute, sondern auf der unwandelbaren Idee des Guten beruht. Ist die Philosophie die wahre, die Sophistik die falsche Lebenswissenschaft, so ist die mimische Dichtung, die uns eine Nachbildung oder Copie des Lebens giebt, nur Spiel, nicht Ernst; sie ist aber ein verführerisches Spiel, wenn sie, wie das von Homer an jeder mimische Dichter gethan hat, uns das Leben, wie es nach den subjectiven Vorstellungen der unphilosophischen Menschen erscheint, nicht wie es der Philosoph von den ewigen, von Gott ausgehenden sittlichen Ideen aus betrachtet, darstellt. Der Dichter schildert uns die Dinge, wie sie scheinen, nicht wie sie sind; denn er selbst hat nur den Schein des Wissens, nicht das Wissen selbst. „Warum bist du nicht lieber selbst Feldherr als Rhapsode geworden, fragt Sokrates den Ion, wenn du aus dem Homer wirklich weifst, was zu einem Feldherrn gehört?" — „Und wenn, heifst es im Staat, Homeros oder Hesiodos wirklich im Stande gewesen wären, den Menschen zur Tugend förderlich zu sein, so hätten ihre Zeitgenossen sie nicht umherziehen lassen bänkelsängern, sondern würden sie genöthigt haben bei ihnen daheim zu bleiben, oder würden ihnen mit ihren Kindern nachgezogen sein, bis sie der Bildung genug gehabt hätten." — Das wahre Wissen schöpfen wir nicht aus den Dichtern, nicht aus dem Abbilde der äufsern Welt der Erscheinungen; woher wir es schöpfen, das lehrt uns eben der Staat. Es liegt in uns als die ursprünglichen Anschauungen des Guten, Schönen und Wahren, die durch die Dialektik zum Bewufstsein gebracht werden. Durch dieses Wissen erlangen wir die Erkenntnifs des wahren Wesens und des wahren Werthes der Dinge, und nur ein darnach gestaltetes Leben ist das wahrhafte, und es im Ganzen und Einzelnen herzustellen, ist Aufgabe der Philosophie. — Hat Platon so die Philosophie als die ernste Kunst und Wissenschaft des Lebens erwiesen, so hält er uns hier noch einmal die Poesie entgegen als das täuschende Nachbild des Lebens, das uns die äufsern Erscheinungen, nicht das innere Wesen desselben

wiedergiebt, ein um so gefährlicheres Spiel, als wir uns von dem Zauber der Kunst leicht hinreifsen lassen können, das in uns herrschend zu machen, was beherrscht werden sollte, indem wir nicht der Vernunft in uns, sondern der Lust folgen. „Denn der Dichter regt auf und nährt die Leidenschaften und verdirbt, indem er sie kräftig macht, das Vernünftige, und richtet so Jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele auf, dem Unvernünftigen in derselben, welches nicht einmal Grofses und Kleines unterscheidet, sondern Dasselbe bald für grofs hält, bald für klein, sich gefällig erweisend, von der Wahrheit aber ganz entfernt bleibend.“ — Nur dann wäre die Poesie ein würdiges und nützliches Spiel, wenn sie ein Nachbild des wahrhaft philosophischen Lebens wäre. „Aber die vernünftige und ruhige Gemüthsverfassung, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, ist weder leicht nachzubilden, noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine grofse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden; denn es wäre die Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. Offenbar also, dafs der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist und seine Kunst sich nicht daran hängen darf, diesem zu gefallen, wenn er bei der Menge Ruhm haben will, sondern für die gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung eignet er sich, weil diese leicht nachzubilden ist.“ — Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie hierin die klare Andeutung liegt, was eigentlich die Aufgabe einer wahren Poesie wäre, und wie die philosophisch-poetischen Schriften Platons nichts Anderes sind, als ein Versuch, diese Aufgabe zu lösen und so den alten Streit der Philosophie und Poesie zu schlichten, und darum eben bezeichnet er auch mit Recht im Phädros die lebendige Unterweisung in der Philosophie als den Ernst seines Berufes, und die poetische Nachbildung derselben in seinen Schriften als ein Spiel zur Erholung in seinen Mufsestunden und zur Erinnerung für ihn selbst und für diejenigen, die derselben Spur folgen.

Platon, um schliefslich zu erweisen, was er zu Anfange der Untersuchung aufgestellt hatte, dafs die Gerechtigkeit an und für sich ein Gut, die Ungerechtigkeit aber ein Uebel sei, geht ganz wie im Schlusse des Gorgias, der auch hier

wieder seine speculative Begründung findet, von der Betrachtung des Wesens unserer Seele aus, der jene Eigenschaften als Gesundheit und Krankheit anhaften. Für das Leibliche ist das Uebel oder die Krankheit das, was ihm die Auflösung oder den Tod bringt. Wenn nun etwas so beschaffen ist, dafs es seine eigenthümliche Krankheit zwar hat, die aber doch nicht es zu zerstören und aufzulösen vermag, so kann dieses nicht zur Klasse des Leiblichen gehören. Die Ungerechtigkeit ist aber die eigentliche Krankheit der Seele, ist jedoch nicht im Stande sie aufzulösen und zu zerstören; daher kann die Seele nichts Vergängliches, sondern sie mufs nothwendig ein Unsterbliches und ewig Dauerndes sein. Die Ungerechtigkeit erscheint hiernach als ein um so gröfseres Uebel, als sie nicht, wie die leiblichen Uebel, die durch den Tod die Erlösung von allen andern Uebeln zugleich bringen, vorübergehend, sondern dauernd ist. Denn die Seele ist ihrer unsterblichen Natur nach weder aus dem Todten entstanden, noch kann sie jemals zu dem Todten übergehen; es werden also die Seelen immer dieselben sein, aber sie werden nicht immer in ihrer ursprünglichen Reinheit erscheinen. Die Seele nämlich, die sich als ewig gezeigt hat, mufs auch ihrer ursprünglichen Natur nach von der allervortrefflichsten Bildung sein. Sie wird aber durch die Gemeinschaft mit dem Leibe von tausenderlei Uebeln gleichsam umwachsen, wie Glaukos im Meere von Tang, Muscheln und Gestein. Wer sie gereinigt von allem dem betrachten könnte, würde erst recht deutlich sehen, wie die Gerechtigkeit ihrer wahren Natur am angemessensten und also das Beste für sie ist. Trägt so die Gerechtigkeit als das Beste und die Gesundheit der Seele den Lohn schon in sich, so kommt ihr auch der andere Lohn, der früher der Ungerechtigkeit beigelegt wurde, von Menschen und Göttern in diesem und jenem Leben ebenfalls zu. Denn den Göttern bleibt der Gerechte gewifs nicht verborgen, und sie werden ihm, da er ihnen lieb ist, das Gute, das ihm als Gerechten zukommt, gewifs nicht entziehen; es müfste denn ihm aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen. Und mag er auch in Armuth und Krankheit oder sonst einem Uebel leben, so wird ihm dieses gewifs zu etwas Gutem ausschlagen in diesem Leben oder nach dem Tode.

Was den Lohn der Menschen betrifft, so wird der Gerechte, wenn auch früher verkannt, doch endlich über den Ungerechten obsiegen, und wenn dieser entlarvt die Strafe seiner Frevel duldet, wird jener ohne sein Zuthun alle die Vortheile erlangen, wofür der Ungerechte sich abgemüht hat. Gröſser aber ist noch für Beide der Lohn und die Strafe nach dem Tode. Wie diese beschaffen sind, davon erzählt uns der Mythos von dem Sohne des Armenios, der, aus dem Tode zum Leben wieder erwacht, Alles, was er dort gesehen, berichtet hat.

Man hat den Theil, der von der Unsterblichkeit handelt, mit dem Phädon in Verbindung gebracht und zwar so, daſs man daraus geschlossen, Platon habe an unserer Stelle den Phädon vorausgesetzt und auf die dortigen ausführlicheren Beweise indirect verwiesen. Betrachten wir indeſs die Stelle unbefangen, so ergiebt sich gerade das Gegentheil. Wie Sokrates den Glaukon fragt: „Bist du das nicht inne geworden, daſs unsere Seele unsterblich ist und niemals umkommt?" — ist dieser über eine solche Behauptung ganz erstaunt; sie ist ihm etwas ganz Neues, wovon er noch nie etwas gehört. „Da sah er mich an, erzählt Sokrates, und sagte ganz verwundert: Beim Zeus, ich nicht! Du aber kannst dies behaupten?" — „Wenn ich nicht ganz irre bin", erwiedert Sokrates. — Auf solche Weise bezieht man sich doch wohl nicht auf eine schon früher gegebene Lehre, die man hier nur in aller Kürze wiederholen will? Wenn daher im Laufe der Erörterung Sokrates den Satz aufstellt, daſs die Seelen immer dieselben sein werden, und er ihn dadurch beweist, daſs er sagt: „Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weiſst du wohl, daſs es aus dem Todten entstehen müſste, und so wäre zuletzt Alles unsterblich" — so dürfen wir uns nicht mit Schleiermacher bei dem „so weiſst du wohl" hinzudenken: nämlich aus dem Phädon (S. 45—47); denn der Beweis, der hier von der immer gleichen Zahl der Seelen geführt wird, ist so einfach, daſs ihn mit Glaukon jeder Leser schon ohne jenes Citat verstehen kann. Platon theilt hier die Dinge in todte und unsterbliche; er trennt die Welt in das Reich des Materiellen und des Geistigen und meint, ein Uebergang von dem einen zu dem andern sei nicht möglich. Die

ursprüngliche Zahl der Seelen kann nicht vermehrt, noch vermindert werden; würden sie vermehrt, so könnten sie nur aus dem Todten oder der Materie ihren Zuwachs erhalten, und so müfste denn mit der Zeit alles Todte sich in Unsterbliches verwandeln; würden sie vermindert, so müfste Unsterbliches ein Todtes werden, eine Ungereimtheit, weshalb eben dieser zweite Theil des Beweises füglich von Platon übergangen werden konnte. In der von Schleiermacher angeführten Stelle des Phädon ist nicht von den Körpern und Seelen in ihrem Gegensatze überhaupt, sondern von ihrer Verbindung im Leben und ihrer Trennung im Tode die Rede. Die Vereinigung des Körpers und der Seele ist das Geborenwerden, ihre Trennung das Sterben. Das Werden von dem einen entgegengesetzten Zustande zu dem andern durch gewisse Mittelzustände kann nicht in gerader Linie fortgehen, sonst müfste auf der Erde endlich Alles todt sein und die Seelen sich irgendwo anders befinden, sondern, da das Werden wie im Kreise herumgeht, vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben, so müssen die Seelen, die schon einmal hier gewesen sind, nachdem sie sich eine Zeitlang in der Unterwelt oder sonst wo aufgehalten haben, wieder in andern Körpern auf der Erde erscheinen. Dieser Beweis der Seelenwanderung im Phädon setzt jenen Beweis von der unverändert gleichen Zahl der Seelen im Staate voraus; denn ohne diesen könnte ja das Wiederaufleben des Todten durch die Vereinigung mit immer wieder neuen Seelen gedacht werden. So bezieht sich vielmehr der Phädon auf den Staat, als umgekehrt. — Ebenso wenig ist das, was Glaukon bemerkt, dafs, wenn die Ungerechtigkeit tödtlich wäre für die Seele, es dann eine Erholung gäbe von allen Uebeln, eine Erinnerung dessen, was Sokrates im Phädon sagt (S. 107): „Wenn der Tod eine Erledigung von Allem wäre, so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich.“ Die Unseligkeit des Schlechten nach dem Tode setzt eben den im Staate geführten Beweis voraus, dafs die Ungerechtigkeit als die Krankheit der Seele nicht wie die Krankheit des Leibes zugleich mit dem Leibe aufhört, sondern dafs sie, da sie die Seele nicht zerstören kann, so lange an ihr haftet, bis sie durch Strafe und Büfsungen

entfernt worden ist. — Endlich die Stelle: „Nicht leicht wird ewig sein, was aus Vielem zusammengesetzt ist und sich nicht der allervortrefflichsten Zusammensetzung erfreut“ — ist vielmehr eine Hindeutung auf den noch zu liefernden, als eine Rückbeziehung auf den schon gegebenen aus der Einfachheit der Seele abgeleiteten Beweis ihrer Unsterblichkeit, so wie das Folgende: „Dafs nun die Seele unsterblich ist, erweist sowohl die gegenwärtige Rede, als auch die übrigen“, auf diesen und die andern Beweise, die Sokrates für die Unsterblichkeit noch liefern könnte, nicht aber auf die, die er schon geliefert hat, bezogen werden mufs. Wenn es daher später heifst: „Auf das wissenschaftliebende Wesen der Seele (*εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς*) müssen wir unsere Blicke richten und müssen bemerken, wonach dieses trachtet und was es für Unterhaltungen sucht als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt, — dann erst würde Einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig oder einartig ist und wie und auf welche Weise sie sich verhält“ — so ist dies offenbar eine Hindeutung auf den im Phädon S. 78 geführten Beweis, aber gerade daraus geht hervor, dafs weder Sokrates, indem er den Weg andeutet, den man einschlagen müsse, aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit zu erweisen, die Kenntnifs des Beweises beim Glaukon, noch Platon bei seinen Lesern voraussetzt, sondern es soll nur eine Anregung zum eigenen Nachdenken gegeben und der Leser vorläufig auf den später zu liefernden Beweis vorbereitet werden. Die hier gegebene Unsterblichkeitslehre ist zu dem Zwecke, dem sie hier dienen soll, völlig ausreichend, und wir bedürfen zum Verständnifs des Folgenden weder der vollständigen Unsterblichkeitslehre des Phädon, nach der die hier gegebene eine theils überflüssige, theils mangelhafte Wiederholung sein würde, noch der zerstreut im Gorgias, Phädros und Menon vorkommenden einzelnen Aeufserungen über diesen Gegenstand, die vielmehr alle, so wie das hier über die Unsterblichkeit Gesagte erst im Phädon ihren Vereinigungspunkt finden. — Die Gerechtigkeit oder die Tugend überhaupt ist die Gesundheit, die Ungerechtigkeit die Krankheit der Seele. Die Gesundheit erhält, die Krankheit zerstört den Leib als solchen; sie macht ihn physisch todt. Die Ungerechtigkeit wie jedes andere Uebel

vermag aber nicht die Seele physisch zu tödten; denn sie stellt gerade den, der sie hat, gar lebenslustig und aufgeweckt (ζωτικὸν καὶ ἄγρυπνον) dar, aber sie macht die Seele moralisch todt, und aus diesem Tode kann sie nur wieder erstehen, wenn sie sich hier wie dort an den obern Weg hält und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit nachtrachtet.

Der Mythos, womit das Gespräch schliefst, knüpft seinen ethischen Inhalt ebenso an pythagoreische Dogmen und Anschauungen, wie der Mythos im Gorgias an Vorstellungen des Volkes. Die Verschiedenheit der Darstellung wird durch die Verschiedenheit der Behandlung des Stoffes bedingt und liegt nicht, wie die Kritiker meinen, in der erst später von Platon gewonnenen Kenntnifs des Pythagoreismus, aus dem nach Hermann die mythischen Theile seiner Lehre, die Producte der tiefsinnigsten Ahnungen und des höchsten Fluges der Phantasie, zu erklären sind. Denn schon im Gorgias, dessen Schlufsmythos sich noch dem Volksglauben anschliefst, giebt er es deutlich zu erkennen, dafs ihm auch die pythagoreische, mythologisch-allegorische Dichtungsweise wohl bekannt gewesen sei, zu einer Zeit, als er nach der Meinung jener Kritiker von dem Pythagoreismus noch keine Kenntnifs hatte. Er führt nämlich (S. 493) den Mythos eines Mannes aus Sicilien oder Italien an — nach dem Scholiasten und dem Olympiodoros Empedokles, nach Böckh Philolaos — nicht ohne leisen Spott auf die gesuchte Manier solcher dichtenden Philosophen, die durch gezwungene Wortspiele den Mangel an Phantasie zu ersetzen suchten und denen solche spielende Allegorien die Stelle von beweisenden Gründen ersetzten. Treffend ist hierbei die Bemerkung Schleiermachers: „Es ist wohl sehr wunderlich, dieses für heiligen pythagoreischen Ernst zu nehmen und einen grofsen Werth darauf zu legen, was Platon selbst nicht thut, indem er voraussagt, dafs er damit nichts ausrichten werde, wie es denn weder Zustimmung des Verstandes hervorbringen kann, noch Umwandlung des Gemüthes, sondern auch hier ist ein guter Theil leiser Scherz über die wohlgemeinte, aber unfruchtbare Kostbarkeit und Schwerfälligkeit solcher Dinge, und er will zeigen, wie er nicht eher weiter kommt mit seinem Gegner, bis er wieder zu seiner einfachen und schlichten Methode zurückkehrt."

Die rechte Art der Anwendung solcher Dichtungen hat Platon durch eigene Beispiele selber gezeigt. Sie sollen nicht, wo die Wahrheit durch Gründe ermittelt werden kann, den Verstand bestechen. „Wenn ich auch noch so viel dergleichen dichtete, würdest du doch deine Meinung nicht ändern", sagt Sokrates zu Kallikles. Während Allegorien und Parabeln mehr eine rhetorische Bedeutung haben zur Belebung und Veranschaulichung des Vortrages, wie im Gastmahl die Entstehungsgeschichte des Eros, im Phädros die Sage von den Cicaden und der Mythos von der Erfindung der Schrift durch Theuth, so treten die eigentlich philosophischen Mythen da ein, wo das Wissen der Menschen seine natürliche Grenze findet, wo in das Diesseitige das Jenseitige hinübergreift und die Phantasie ergänzend das erfassen mufs, was dem Verstande zu erreichen unmöglich ist. Wo die Erkenntnifs aufhört, wird dem Glauben sein Recht eingeräumt. Treffend sagt Maximus Tyrius: *πραγμάτων ὑπ' ἀνθρωπίνης ἀσθενείας οὐ καθορωμένων σαφῶς εὐσχημονέστερος ἑρμηνεὺς ὁ μῦθος* (Diss. X, 5, p. 175). Eine spiritualistische Philosophie, die neben der sichtbaren Körperwelt noch eine unsichtbare Geisterwelt anerkennt, kann die Existenz dieser Geisterwelt auf das bestimmteste behaupten, wenn sie auch eingestehen mufs, dafs sie uns über das Wie der Existenz keinen sichern Aufschlufs zu geben vermag. Den Zustand der Seelen vor und nach dem hiesigen Leben kann nur der Dichter der Phantasie, nicht aber der Philosoph dem Verstande vorführen. Platon ist daher auch weit entfernt, seine poetischen Fictionen von dem Jenseits für ausgemachte Wahrheiten auszugeben. Er läfst im Phädon (S. 114) den Sokrates, nachdem dieser seinen Freunden den Aufenthalt der Seelen nach dem Tode beschrieben, sagen: „Dafs sich nun dieses alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, dies ziemt wohl einem vernünftigen Manne nicht zu behaupten; dafs es jedoch sei es nun diese oder jene Bewandnifs haben mufs mit unseren Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, das dünkt mich zieme sich gar wohl und lohne auch es darauf zu wagen, dafs man glaube, es verhalte sich so; denn es ist ein schönes Wagnifs und man mufs mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen." — Die

poetische Hülle ist an und für sich gleichgültig, wenn sie nur ein entsprechendes Symbol für die zu versinnlichende Wahrheit ist. Wenn daher der Mythen dichtende Platon bald aus dem Sagenschatze des Volkes, bald aus pythagoreischen Anschauungen schöpft, so liegt darin nicht das Zeichen der verschiedenen Entwicklungsperioden des Philosophen, sondern der verständigen Wahl, die der Dichter in den Formen und Farben getroffen hat nach dem jedesmaligen Inhalte, zu dessen Versinnlichung die Mythen dienen. Deshalb finden sich vorzugsweise die pythagorisirenden Mythen in der zweiten und dritten Abtheilung des Cyclus, die uns Platons eigene Philosophie geben, in der der Pythagoreismus eben die Rolle hat das Verhältnifs der Welt der Ideen zu der Welt der Erscheinung zu versinnlichen, ganz so wie auf der andern Seite auch hier nur die streng dialektischen Untersuchungen vorkommen, deren Form Platon der Eleatismus geliefert hat, indefs in der ersten Abtheilung das logische und mythologische Element mehr in der populären Weise des wirklichen Sokrates auftritt. Es bedarf ferner erst keines besondern Nachweises, dafs Platon bei der Benutzung der Volksmythen, wie der pythagoreischen Dogmen mit vollkommner Freiheit verfahren ist, so dafs es vergebliche Mühe wäre, aus den Mythen Platons eine Dogmatik des Volksglaubens oder des Pythagoreismus herstellen zu wollen. Vergleicht man die Mythen der einzelnen Gespräche unter einander, so stöfst man überall auf Widersprüche, die sich auch durch noch so scharfsinnige Deutungen schwerlich werden ausgleichen lassen. Die Mythen wollen weniger unter einander, als mit dem jedesmaligen philosophischen Inhalte, dem sie zur Ergänzung und zur Versinnlichung dienen, verglichen werden. — In unserm Mythos ist der Grundgedanke, dafs die Tugend der Seele das jetzige Leben überdauert und der Grund zu einer immer vollkommnern Lebensentwicklung wird, dargestellt in dem Bilde der Seelenwanderung, das die reiche Phantasie des Dichters bewundern läfst, aber zu einer bis in das Einzelne gehenden Deutung den besonnenen Leser nicht verführen darf. Hat sich doch Platon selbst gegen solche nüchterne Deutungen von Sagen und Mythen deutlich genug im Phädros (S. 229) ausgesprochen. — Der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit nach-

trachten, ist der Grundsatz, der unsere Lebensrichtung bestimmen muſs. Es ist das Gesetz der Naturnothwendigkeit, daſs die Seele immer von neuem wieder ein irdisches Dasein beginne, und in jedem ist die Lebensweise, die, auf die Natur der Seele hinsehend, die Seele gerecht macht, die bessere, die sie ungerecht macht, die schlechtere; um alles Andere aber, um Schönheit, Macht, Reichthum, darf sie sich nicht kümmern; denn auch dem, welcher das niedrigste Lebensloos zieht, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält. Die bloſse Gerechtigkeit ohne Vernünftigkeit schützt nicht vor unbesonnener Wahl der Lebensweise, wie jener aus dem Himmel kommende Gerechte, der nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt, sich das Loos eines Tyrannen wählt und seine Wahl später bereut. Ebenso läſst uns oft Neigung und Abneigung, wenn wir ihr allein folgen, in der Wahl der Lebensweise Miſsgriffe thun. Nicht was uns früher mit Liebe oder Haſs erfüllt hat, darf uns in der Wahl des Lebensberufes bestimmen, wie Orpheus, Thamyris, Aias und Agamemnon aus Haſs gegen das menschliche Geschlecht sich das Leben von Thieren wählen, Atalanta, da sie groſse Ehren für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, ein solches Leben ergreift, Epeios aber das einer kunstgeübten Frau vorzieht, indeſs Thersites der Possenreiſser in einen Affen wandert. Nur Odysseus, der Erfahrung mit Klugheit folgend, obgleich ihm das letzte Loos zugefallen, wählt sich im Angedenken der frühern Mühen, von allem Ehrgeiz geheilt, die von Allen übersehene Lebensweise eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes und sagt: er würde dieselbe Lebensweise mit Freuden auch dann gewählt haben, wenn ihm auch das erste Loos zugefallen wäre.

An den Staat schlieſst sich unmittelbar der Timäos, das Walten der Idee des Guten in der Natur zeigend. Wenn Schleiermacher sagt, es sei kaum zu zweifeln, daſs, als Platon die Bücher über den Staat schrieb, er auch schon beschlossen hatte, den Timäos und Kritias daran zu knüpfen, so stimmen wir seiner Meinung bei, wenn er im Allgemeinen Platon die Absicht beilegt, nachdem er die Ethik und Politik abgehandelt, auch eine Darstellung der Philosophie der

Natur und der Geschichte zu geben. Enthält doch schon der Philebos eine deutliche Hinweisung auf den Inhalt des Timäos in dem hingeworfenen Satze, dafs die Idee des Guten nicht blos im Einzelnen, sondern auch im Ganzen das Herrschende ist. Dafs Platon aber auch schon diejenige Form, in welche er beide Stoffe gekleidet, sollte bestimmt haben, bevor er den Staat zu schreiben angefangen hatte, dagegen spricht die Art, wie er die beiden letzten Gespräche an das erste geknüpft hat. Weder der Anfang, noch der Schlufs des Staates lassen eine Fortsetzung erwarten. Platon läfst im Staate Sokrates die Geschichte der Unterredung erzählen, ohne anzugeben oder auch nur leise anzudeuten, wer der Zuhörer ist, als hätte er, unentschlossen, wem er die folgenden Gespräche in den Mund legen sollte, sich hierin noch freie Hand lassen wollen; denn unerwartet erfahren wir erst im Anfange des Timäos, dafs Sokrates die Unterredung über den Staat seinen Freunden Kritias, Timäos und Hermokrates mitgetheilt habe, die ihm dann sein Gastgeschenk mit ähnlichen vergelten wollen. Eine solche gewifs auffallende Art der Anknüpfung findet ihre Erklärung nur darin, dafs der Staat, wenigstens der Anfang desselben, schon veröffentlicht war, bevor Platon den Entschlufs fafste, die beiden andern Gespräche in der Art, wie er es gethan, daran zu knüpfen. Am Staate selbst konnte er nichts mehr ändern, daher blieb ihm nichts übrig, als nachträglich im Timäos die Unterredung über den Staat als Bericht des Sokrates an seine Freunde zu bezeichnen. — Der Timäos ist das erste Gespräch, in welchem Sokrates nicht die Unterredung führt, sondern nur einen stummen Zuhörer abgiebt. Schon Xenophon stellt den Sokrates als Gegner der Naturphilosophie, besonders der des Anaxagoras dar (Mem. I, 1, 11; IV, 7, 6). Platon, wie er denn seinen Sokrates edler darstellt als Xenophon, legt ihm im Phädros einen offenen Sinn für Naturschönheiten bei, läfst ihn aber selbst gestehen, dafs er aus der Betrachtung der Natur die Weisheit zu schöpfen unfähig sei: „Ich bin lernbegierig, doch Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt" (S. 230). Erst Platon selbst unternahm es, das ethische Princip auch in der Natur nachzuweisen. Wenn er im Phädon (S. 96 flg.) So-

krates seinen Entwickelungsgang schildern läſst, so ist es offenbar sein eigner, den er uns unter Sokrates Namen vorführt. Er gesteht, daſs er in seiner Jugend ein wundergroſses Verlangen nach jener Weisheit, die man die Naturkunde nennt, gehabt habe. Aber die rein mechanische Erklärung der natürlichen Vorgänge habe ihn mehr verwirrt, als aufgeklärt. Des Anaxagoras Grundsatz, daſs aller Dinge Ursache die Vernunft sei, schien ihm das richtige Princip der Naturphilosophie. Aber auch Anaxagoras wuſste nichts mit der Vernunft anzufangen; er gab allerlei Gründe, warum dies und jenes so oder so wäre, an, ohne das Beste eines Jeglichen und das für Alles insgesammt Gute darzustellen. Einer solchen Betrachtung der Natur legt Platon nur einen untergeordneten Werth bei. „Wenn auch Einer glaubt, sagt er im Philebos (S. 59), Untersuchungen über die Natur anzustellen, so weiſst du doch, daſs er immer nur von dieser Welt hier, wie sie geworden ist und wie sie dies und jenes erleidet und thut, sein Lebenlang untersucht, also nicht auf das immer Seiende, sondern auf das, was wird oder werden soll oder geworden ist, hat ein solcher seine ganze Arbeit verwendet, und hiervon, sollen wir glauben, könne irgend etwas nach der vollkommensten Wahrheit deutlich werden, wovon doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich verhalten hat, noch verhalten wird, noch auch nur in dem gegenwärtigen Augenblicke verhält? Darum giebt es auch keinen Verstand davon, noch eine Erkenntniſs, die wirklich das Wahrste enthielte.“ — Nur wenn man in der Erklärung der natürlichen Erscheinungen wie der ethischen von den Ideen ausgeht, gelangt man zu einem genügenden Resultate. „Die Idee des Guten, die höchste Vernunft, die in der königlichen Seele des Zeus wohnt, nicht die Gewalt des Vernunftlosen, das Zufällige und das Ohngefähr, waltet über das Ganze“ (Phil. 28). — Die Naturanschauung, die Platon seiner ethischen Physik zu Grunde legte, durfte also weder die rein mechanische der ionischen Naturphilosophen, noch die rationelle des Anaxagoras sein, die nur auf die natürlichen Gründe, nicht auf die Endursache zurückging, noch endlich die materialistische des Demokritos, auf die er hindeutet, wenn er im Philebos sagt (S. 29), er behaupte, daſs die Vernunft Alles anordne, auf die

Gefahr hin, wenn ein gewaltiger Mann auch sagt, es verhalte sich so nicht, sondern ganz unordentlich. Mit seiner Anschauung harmonirte am besten die pythagoreische Naturauffassung. Doch hat schon Böckh hinlänglich nachgewiesen, daſs auch im Timäos nicht Alles pythagoreischen Ursprungs ist. Wie Platon auf die sokratische Tugendlehre seine Ethik baute, von dem Eleatismus seine Dialektik entnahm, so ward der Pythagoreismus die Grundlage seiner Physik. Sehr richtig sagt Hermann: „Je mehr es Platon darum zu thun sein muſste, einerseits die erlangte Gewiſsheit von dem Zusammenhang des Eins mit der Vielheit theoretisch weiter auszubilden, und andererseits die tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge rückwärts zur Förderung der auf das Wissen gestützten sokratischen Moral zu verwenden, desto willkommner muſste ihm jene pythagoreische Harmonie sein, die als Einheit in der Mannigfaltigkeit zugleich die Möglichkeit der Vereinigung jener beiden Extreme und die Art ihrer Erscheinung in der Wirklichkeit ausdrückte; in ihr durchdrang sich die sokratische Schätzung des Schönen als des Angemessenen und Brauchbaren mit dem neubegriffenen Walten des Einen als des Wahren in der Mannigfaltigkeit der Erscheinung, und während die Metempsychose das Mittel an die Hand gab, die Vereinigung so heterogener Elemente in dem Subjecte zu erklären, bot jene wenigstens die Formel für dieselbe Vereinigung in dem Objecte selbst, die zugleich als höchster sittlicher Zweck für ersteres und als höchste Wahrheit für letzteres diente. Besonders aber verknüpfen sich damit nun die Ansichten von dem Weltgebäude, worüber ihm nichts erwünschter sein konnte, als solche Vorarbeiten zu finden, deren Principien mit den seinigen wenigstens in soweit übereinstimmten, als sie die Gesetze des Geistes in der Natur wiederfanden, ohne deshalb den Inhalt dieser mit den Formen des ersteren zu verwechseln, und so erst konnte sich sein System zu dem vollendetsten Organismus der drei Theile abrunden, wo die pythagoreische Philosophie ihm für die Physik mindestens ebenso viel, als die sokratische für die Ethik, die eleatische für die Dialektik leistete.“ — Wenn auch nach den Nachrichten der Alten (Diog. Laert. VIII, 85, Gellius III, 17) Platon bei Abfassung des Timäos den Philolaos vor Augen hatte, so legte

er seine Ansichten über die Welt nicht diesem, sondern dem Timäos in den Mund, offenbar weil Timäos nicht wie Philolaos über die Natur geschrieben hatte — den Pseudo-Timäos wird doch wohl jetzt hoffentlich Niemand mehr für eine echte Schrift des Timäos halten — und eben deshalb durfte er ihm auch eine Lehre beilegen, die in manchen Punkten wesentlich von dem echten Pythagoreismus abweicht, ohne zu befürchten, der Fälschung fremder Meinungen beschuldigt zu werden, was ein Timon und Leute, wie der Unbekannte, von dem Hermippos bei Diogenes berichtet, die ihm schon die Benutzung der Schriften des Philolaos als Plagiat zum Vorwurf machten, zu rügen gewiſs nicht unterlassen hätten. — Der platonische Timäos ist ebenso ein idealer Pythagoreer, in dem sich die platonische Ideenlehre mit der pythagoreischen Philosophie verschmolzen hat, wie der eleatische Fremdling im Sophistes und Politikos ein idealer Eleat, in dem die eleatische und platonische Philosophie ihre Vermittlung gefunden haben, und Sokrates selbst ein idealer Sokratiker ist, in dem die sokratische Ethik durch die platonische Ideenlehre zur eigentlichen Wissenschaft geworden ist.

Die Hauptendenz des Timäos ist ebenso wenig eine Beschreibung der Entstehung und Einrichtung des Weltalls, wie der Staat eine Politik im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Die Organismen des Staates und der Welt werden uns nur in ihrer Beziehung zum Menschen vorgeführt. Die Welt ist der Ausdruck des Menschen in noch gröſsern Buchstaben, als der Staat; sie ist der Makrokosmos, der Mensch der Mikrokosmos. Darauf deutet Kritias hin, indem er das Thema angiebt, das sich Timäos und er gestellt haben. Timäos soll mit der Entstehung des Weltalls beginnen und mit der Beschreibung der natürlichen Beschaffenheit der Menschen schlieſsen, worauf er dann die vom Timäos gleichsam in der Rede gezeugten Menschen aufnehmen und handelnd darstellen will. Der Timäos enthält den Nachweis, daſs die Welt, der Gottesstaat, derjenige Staat ist, von dem es im Staate heiſst (IX, 591), daſs er als ein Muster im Himmel aufgestellt sei für den, der sehen und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will. Wie Sokrates antwortete, als man ihn fragte, was für ein Landsmann er sei: weder Athener, noch Hellene,

sondern ein Weltbürger, *κοσμοπολίτης*; so wird der wahre Weise sich nur als den wahren Weltbürger fühlen und als solcher handeln, wenn er in sich den Vermittler der höchsten Idee des Guten, der allgemeinen Vernunft, und der im Werden begriffenen Dinge der Welt erkennt, und das kann er nur, wenn er sich und die Welt und ihr Verhältniſs zur Idee des Guten oder zu Gott so auffaſst, wie es hier gelehrt wird. Die Welt ist der Gottesstaat mit der göttlichen Vernunft als Hüterin und den Göttern als Helfern, die beide über die irdischen Wesen herrschen. Der menschliche Organismus entspricht dem des groſsen Weltalls. In seinem Haupte wohnt die göttliche Seele, die Vernunft, als Herrscherin des Ganzen, in seiner Brust die sterbliche Seele, der Muth und die Streitlust, der Wille, der, mit der Vernunft verbündet, die thierische Seele im Bauche, die Begierden und Lüste, bändigt. In seiner Macht steht es durch die Pflege des Göttlichen in sich, gereinigt von allem Irdischen und Unvollkommnen, wieder in den Wohnsitz des mit ihm verbundenen Sternes zu gelangen, wo er ein glückliches und ruhiges Leben führt. Aber durch Ertödtung des Göttlichen steigt er immer tiefer hinab auf der Stufenleiter der Wesen, doch nicht ohne Hoffnung der Umkehr, sobald nur dem göttlichen Keime in der Seele, der blos schlummert, nie erstirbt, neues Leben wird. So ist der Mensch in einem beständigen Werden begriffen. Sein jedesmaliger moralischer Zustand bedingt seinen physischen, und nur durch die Erkenntniſs des Göttlichen, die wahre Tugend, hängt er mit dem unveränderlichen Sein und mit Gott zusammen. Diese Erkenntniſs hat die Seele von der ursprünglichen Anschauung des Seienden, woraus sie die Ideen des Guten und Schönen geschöpft hat und deren Verwirklichung im eigenen und öffentlichen Leben ihr als einziges Gesetz von der Gottheit verkündet worden ist.

Mit der Trilogie des Staates, Timäos und Kritias wäre das Materielle der platonischen Philosophie vollständig gegeben worden, wenn der Kritias vollendet worden wäre. Warum Platon das Gespräch unvollendet gelassen hat, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Nach Plutarch (Solon 32) hat es Platon zu spät angefangen, so daſs er sein Leben früher endete, als sein Werk (*ὀψὲ ἀρξάμενος*

προκατέλυσε τοῦ ἔργου τὸν βίον). Es läſst sich nicht ermitteln, ob der Behauptung des Plutarch eine Ueberlieferung zu Grunde liegt, oder ob sie aus dem Glauben, der auch von vielen neuern Kritikern getheilt wird, hervorgegangen ist, die Trilogie des Staates sei als die vollkommenste zugleich auch die letzte Arbeit Platons gewesen. Wahrscheinlicher ist, daſs Platon, durch gewisse Umstände in der Abfassung unterbrochen, später selbst auf die Vollendung der Schrift verzichtet habe, eine Ansicht, die auch Hermann theilt. Das Fragment ist wohl auch gar nicht bei Lebzeiten Platons veröffentlicht worden, sondern wahrscheinlich wurde es, ähnlich wie die Bücher von den Gesetzen, im Nachlasse Platons vorgefunden und von einem seiner Schüler bekannt gemacht, woher denn auch der Glaube entstehen konnte, Platon sei über der Ausarbeitung desselben gestorben. — Der Timäos und Kritias bilden in dem Cyclus in sofern eine Art von Episode, als in ihnen nicht ein Entwickelungsmoment des Sokrates und seiner Philosophie liegt; sie sind jedoch nothwendige Glieder zur Vervollständigung der platonischen Lehre, deren Träger, so lange sie sich auf dem ethischen Gebiete bewegte, Sokrates sein konnte, sobald sie sich aber von diesem in das physische und praktisch-politische Gebiet hinüber begab, durfte Platon nicht mehr den Sokrates zum Organ seiner Lehre machen, wenn er nicht ganz gegen dessen historischen Charakter verstoſsen wollte. Dies giebt auch Platon deutlich zu erkennen, indem er den Sokrates zum Timäos und Kritias sagen läſst: „Ich komme mir vor, wie Einer, der schöne Thiere, seien es gemalte oder wirkliche, im Ruhezustande erblickt hat und nun wünscht, dieselben sich bewegen und, was belebten Körpern zukommt, in einem Kampfe erfahren zu sehen. Gern also hörte ich, wenn Einer in seiner Rede auseinandersetzen wollte, wie dieser Staat gegen andere Staaten auf geziemende Weise in Krieg und Frieden handeln würde. Damit freilich habe ich über mich das Verdammungsurtheil gesprochen als Einen, der wohl nicht im Stande wäre, den Staat und die Männer gebührend zu preisen. Und das ist in Bezug auf mich gar nicht wunderbar; allein ich habe auch dieselbe Ansicht hinsichtlich der Dichter und Sophisten, die, wie ich fürchte, in demjenigen, was unsere weisen Hüter, in Krieg

und Schlachten beschäftigt, durch That und Rede mit einander verkehrend thun und sagen würden, das Rechte verfehlen möchten. Demnach bleibt uns nur die Klasse eueres Schlages übrig, beider Dinge von Natur und durch Erziehung theilhaftig, und von allen Lebenden dürftet ihr allein im Stande sein, den Staat in einen ihm geziemenden Krieg zu versetzen und alles ihm Zukommende ihm mitzutheilen."

Als eine ähnliche Episode wie der Timäos und Kritias erscheinen die beiden Gespräche Sophistes und Politikos, die mit dem fehlenden Philosophos ein kleineres Ganze zu bilden bestimmt waren, das dem Cyclus erst später dadurch, daſs Platon die Gespräche an den Theätet knüpfte, einverleibt wurde. Auch in ihnen spielt Sokrates nur die Rolle des Zuhörers, giebt aber auch hier wie dort das Thema der Unterredungen an: „Unter der verschiedensten, von der Unwissenheit der übrigen Menschen ihnen beigelegten Geltung wandeln in den Städten die nicht vorgeblichen, sondern echten Weisheitsfreunde umher, von der Höhe herabblickend auf das Leben der niedrig Stehenden, und gelten den Einen für keiner Beachtung, den Andern für jeder Ehre werth. Bald gelten sie für Staatsmänner, bald für Sophisten, bald dürften sie bei Manchen die Meinung erregen, sie seien ganz und gar von Sinnen. Sind Sophist, Staatsmann und Philosoph auch bei euch, fragt Sokrates den Eleaten, gleich bedeutend, oder bilden sie, wie der Ausdrücke drei sind, auch drei verschiedene Klassen?" Die Frage thut Sokrates nicht als Einer, der selbst noch zweifelhaft ist, ob die drei Ausdrücke gleichbedeutend seien oder nicht, sondern er selbst unterscheidet wohl zwischen dem Philosophen, Sophisten und Staatsmann; nur will er von einem Andern seine Ansicht bestätigt oder widerlegt sehen. Er ruft selbst die Kritik hervor, und indem es ein Eleat ist, an den er sich wendet, will er, daſs die Sache, die er vom ethischen Standpunkte aus behandelt hat, noch einmal vom eleatisch-dialektischen aus betrachtet werde. Diese Gespräche setzen also voraus, daſs der Leser mit der Meinung des Sokrates schon bekannt sei. Platon will in ihnen gleichsam durch eine andere Art der Rechnung die Probe machen und die Richtigkeit des gewonnenen Resultates zeigen. Es soll vom eleatisch-dialektischen Standpunkte aus die

vom sokratisch-ethischen aus schon erledigt ist, noch einmal durchgeprüft und so, was der Parmenides als Aufgabe gestellt hatte, die Vermittlung des Sokratismus mit dem Eleatismus in einem höhern Sinne, als es bei den Megarikern der Fall war, vollzogen werden. Daher müssen auch diese Gespräche allen denen folgen, in welchen uns die Ansicht des Sokrates über das Wesen des Sophisten, Staatsmannes und Philosophen mitgetheilt worden ist. Hatte uns in der ersten Abtheilung des Cyclus Sokrates die Sophisten und Staatsmänner gezeigt, wie sie wirklich sind, indem er ihre Verkehrtheiten und Lächerlichkeiten in ihren Hauptrepräsentanten aufgedeckt; so ist es die Aufgabe des Eleaten dialektisch darzuthun, daſs sie ihrer Natur nach nicht anders sein können; und hatte uns Sokrates im Staat das Ideal des Philosophen entworfen, wie er zugleich der echte Weise und Staatsmann ist, so sollte uns der Eleat im Philosophos zeigen, wie der Philosoph nicht blos als Ideal existirt, sondern auch wirklich ist, da er, zu der richtigen Erkenntniſs des Wesens der Dinge gelangt, allein befähigt ist, auch einen wirklichen Staat zu leiten. So hätte der Philosophos den Abschluſs der ganzen philosophischen Aufgabe Platons gebildet. Auf ihn wären dann die Gespräche gefolgt, die die Katastrophe des Sokrates schildern und den historischen Abschluſs des Cyclus geben. — Die Veranlassung dieser Schriften lag also schon im Plane des ganzen Cyclus; äuſsere Umstände aber mochten Platon bewegen, die Reihenfolge unterbrechend, sie früher auszuarbeiten. Es ist nämlich wahrscheinlich, daſs, sobald Platon als Lehrer und Schriftsteller aufgetreten war, sich Stimmen gegen seine philosophischen und politischen Ansichten erhoben haben. Die Erscheinung des Staates, worin er sie am vollständigsten ausgesprochen, muſste die Gegner zu um so lautern Aeuſserungen veranlassen. Von der einen Seite erhoben die verschiedenen Philosophenschulen ihren Widerspruch, namentlich aber die eleatisch-megarische, die in der platonischen Ideenlehre eine Ausartung des Eleatismus, für dessen Bewahrerin und Pflegerin sie sich selbst hielt, sehen mochte, von der andern Seite die Politiker, die in dem Idealstaate ein schönes, aber nicht zu realisirendes Traumbild erblickten. Der Sophistes und Politikos enthalten die Recht-

fertigung Platons. Der Sophistes setzt, wie Hermann richtig bemerkt, den Eleaten und Megarikern nicht blos eine andere dialektische Methode entgegen, sondern greift sie auch in dem innersten Kern ihres speculativen Grundes an und nimmt, ohne das andere Extrem der materialistischen Ansicht und der unwissenschaftlichen Sophistik zu schonen, doch gerade von der Bekämpfung dieser auf eine äufserst geschickte Art Anlafs, den Hauptgrundsatz zu zerstören, der die eleatische Philosophie auch in der durch die Megariker gewonnenen Gestalt immer noch an der eigentlichen Bewegung und praktischen Anwendung verhinderte. — Die Megariker leiteten ihre Philosophie wie Platon die seinige einerseits von Parmenides, andererseits von Sokrates ab. Schon im Parmenides hatte Platon als die Aufgabe seiner Philosophie die Vermittlung der sokratisch-ethischen Begriffslehre mit der eleatisch-dialektischen Einheitslehre bezeichnet. Durch den eleatischen Fremdling, der die Untersuchung im Sophistes leitet, giebt Platon seine Philosophie als die echte Fortbildung des Eleatismus zu erkennen, und durch die Anwesenheit des Sokrates und seine Zustimmung zu den Entwicklungen des Eleaten bezeichnet er die innere Uebereinstimmung der sokratischen Philosophie mit der eleatischen im Gegensatz zu den Megarikern, die, wenn sie auch einerseits ihre Philosophie von Parmenides, andererseits von Sokrates herleiteten, sie doch nicht im Geiste der Meister fortgebildet und in Uebereinstimmung gebracht hatten. Wir können demnach den Sophistes wohl als ein Product des genauern Studiums der eleatisch-megarischen Philosophie betrachten, so wie der Theätet das Ergebnifs sorgfältiger Forschungen über die Philosophie der Herakleiteer ist; daraus folgt aber gar nicht, dafs, wenn auch Platon seine Kenntnifs der megarischen Philosophie in Megara geholt oder vielmehr vervollständigt hat, der Sophistes und noch viel weniger die mit ihm verbundenen Gespräche in Megara oder kurz nach seinem Aufenthalte daselbst geschrieben sein müssen. Die Veranlassung zu dieser Meinung hat die Einleitung zum Theätet, die Unterredung des Eukleides und Terpsion, gegeben, worin man eine Art Widmung an Platons megarische Gastfreunde gesehen hat. Wir werden jedoch später nachweisen, wie sowohl die Einleitung, als auch der Theätet

selbst gar nicht der vermeinten Zeit angehören können, sondern in eine weit spätere gesetzt werden müssen. Ueberdies setzt die Kritik der verschiedenen philosophischen Systeme im Theätet und Sophistes voraus, dafs sich Platon nicht mehr im Stadium seiner Entwicklung befunden habe, sondern mit seiner eigenen Philosophie bereits im Reinen gewesen sein müsse. Wenn er auch nicht ausdrücklich die Ideenlehre als die Philosophie nennt, mit der er die andern Systeme prüfend in Beziehung setzt, so ist doch nicht zu verkennen, dafs überall auf sie Bezug genommen wird. Zudem dürfen wir nie vergessen, dafs uns das Gegenstück des Gemäldes, das uns der Sophistes und Politikos von dem unechten Weisen und Staatsmann giebt, der Philosophos, der uns das Bild des wahren Weisen und Staatsmannes zu liefern bestimmt war, fehlt; in diesem konnte nur die völlig ausgebildete Ideenlehre der Boden sein, auf den Platon seinen Weisen und Staatsmann stellte. Steinhart, der mit Hermann und andern Erklärern die Abfassung des Sophistes in die Zeit der Entwicklung Platons setzt, als seine Ideenlehre erst noch im Werden war, kann doch nicht umhin, im Sophistes einen Fortschritt der Ideenlehre gegen die Auffassung in den angeblich spätern Gesprächen, die Platon nach vollendeter Entwicklung geschrieben hat, einzugestehen. „Wir glauben, sagt er, nicht unbemerkt lassen zu dürfen, dafs in unserm Dialoge einzelne Gedanken vorkommen, die später nicht in derselben Weise wieder aufgenommen und weiter geführt werden. Dahin gehört namentlich das grofse Gewicht, das hier auf die Nothwendigkeit der Offenbarung der Ideen in den einzelnen Gegenständen, also in der Welt der Erscheinungen, gelegt wird, eine Ansicht, mit der die spätere Lehre Platons, dafs die Erscheinungen nur dunkle Schattenbilder der Ideen darbieten, nicht recht übereinstimmt. Es ist dies gerade der Punkt, wo Aristoteles den Platon ergänzte. Auch der Gedanke, dafs das höchste Sein wirksame Kraft sei und zugleich ruhe und sich bewege, tritt in den nachfolgenden Gesprächen etwas zurück." — Am natürlichsten erklärt sich der Fortschritt, dafs wir das Gespräch als das spätere und mithin auch reifere betrachten; denn auf Steinharts Erklärung, wie die vollkommnere Auffassung von der unvollkommnern wie-

der verdrängt worden sei, ist wohl kein grofses Gewicht zu legen: „Wir können annehmen, meint er, dafs Platon, seitdem er mit der geheimnifsvollen, symbolisch-poetischen Philosophie der Pythagoreer vertrauter geworden war, von jener kühlern und nüchternern Betrachtungsweise abgekommen sei und sich der schon im Parmenides verworfenen Ansicht, dafs die wirkliche Welt aus lauter unvollkommnen Abbildern idealer Urbilder bestehe, mehr und mehr wieder angenähert habe.“ — Enthält der Sophistes eine Kritik der extremen Systeme vom platonischen Standpunkte aus, so ist der Politikos eine Modification der politischen Ansicht Platons, wie er sie namentlich im Staat gegeben hatte. Die Vergleichung des Staates mit dem Politikos ergiebt, dafs dieser schon ein Einlenken von dem Ideal zur Wirklichkeit ist; er macht schon Concessionen und trägt den historischen Verhältnissen Rechnung. Es ist bereits von Andern richtig bemerkt worden, dafs der Politikos den Uebergang bildet von den Büchern vom Staate zu den Büchern von den Gesetzen. Besonders bemerkenswerth ist das gemilderte Urtheil über die Demokratie, worauf auch schon Hermann aufmerksam gemacht hat. In der Classification der Staatsformen räumt Platon der wohlgeleiteten und besonnenen Demokratie gleichfalls einen Platz, wenn auch den letzten, unter den guten Verfassungen ein und erklärt selbst die ausgeartete Demokratie für die erträglichste unter den schlechten. Im Staate ist die Demokratie noch die nächste Nachbarin und Mutter der Tyrannis. Es scheint, als hätte Platons politische Antipathie gegen die Demokratie, wie sie sich am heftigsten im Gorgias äufsert und noch im Staate nachklingt, durch eine unbefangenere Erwägung historischer Thatsachen und Zustände, wozu ihn theils das Bedürfnifs, die Möglichkeit der praktischen Verwirklichung seines Idealstaates zu erweisen, theils die Aussicht auf die Umgestaltung eines wirklichen Staates Einflufs zu gelangen, hingetrieben haben mochte, sich bedeutend gemildert. Die historischen Ueberlieferungen von seiner nähern Verbindung mit athenischen Staatsmännern und Feldherren, wie Timotheos und Chabrias, lassen ebenfalls schliefsen, dafs sich Platon später zum Theil wieder mit der Politik seines Vaterlandes ausgesöhnt habe, wozu die damalige unheilvolle Politik Sparta's

nicht wenig beigetragen haben mochte. Und damit stimmt auch die gerechte Würdigung athenischer Einrichtungen und Gesetze in den Büchern von den Gesetzen. — Wäre nun, wie die neuesten Kritiker wollen, der Sophistes wirklich eine unmittelbare Frucht des Aufenthaltes Platons in Megara, so wäre der Politikos als Fortsetzung desselben nicht blos ein Räthsel, weil er mit der eleatisch-megarischen Philosophie nichts zu schaffen hat, sondern auch, weil die politischen Anschauungen in demselben von denen der angeblich vorhergehenden und folgenden Gespräche, namentlich des Gorgias und Staates, so bedeutend abweichen. Schon Hermann hat es richtig gefühlt, dafs der Politikos dem sogenannten megarischen Entwicklungsstadium Platons nicht angehören kann. „Wohl ist auch der Politikos, sagt er, nichts weniger als arm an Proben höherer Speculation, die seine Echtheit über allen Zweifel erheben, und er entschädigt für die Trockenheit und Dürre der Oekonomie des Ganzen durch eine Fülle einzelner feiner Bemerkungen und grofsartiger Episoden, wie sie nur aus dem Schatze einer reifen und umfassenden Weltansicht hervorgehen konnte; gerade darin aber offenbart sich ein neuer Unterschied von dem Sophistes, der sich noch ohne diesen freien und entschiedenen Ueberblick in den Grenzen einer abstrusen Dialektik bewegt, und je mehr nun gleichwohl wieder die äufsere Anlage an diesen erinnert, desto räthselhafter müfste die ganze Erscheinung bleiben, wenn wir nicht mit gutem Grunde annehmen dürften, dafs Platon dieses Gespräch erst in späterer Zeit nachzutragen versucht hätte, wo seine ganze Philosophie schon wieder mehr eine positiv aufbauende, als negativ zerstörende oder wenigstens nur grundlegende Richtung genommen hatte. Dafs es nicht unmittelbar nach dem Sophistes geschrieben sei, hat schon Schleiermacher aus einzelnen Spuren mit Recht geschlossen, und die Anspielungen auf Aegypten, die es mit dem Phädros und Philebos gemein hat, haben schon ältere Gelehrte auf eine spätere Entstehungszeit nach Platons Rückkehr von seinen Reisen schliefsen lassen; auch der schöne und mit der reichsten Phantasie aus mannigfachen Sagen und Philosophemen zusammengefügte Mythus erinnert nach Form und Inhalt weit mehr an diejenige Weltanschauung, die uns im Phädros und Timäos be-

gegnet, und wenn auch das Ganze als Gespräch des eleatischen Fremdlings, der auch im Sophistes das Wort führt, mit dem jüngern Sokrates eingekleidet ist, hinter dem der ältere Sokrates ganz zurücktritt, so sind doch die Ideen und Auseinandersetzungen, die demselben in den Mund gelegt werden, von denjenigen, die der platonische Sokrates in der Republik entwickelt, so wenig verschieden, dafs es wenigstens sehr nahe liegt zu vermuthen, Platon habe, als er nach längerer Unterbrechung das versprochene Gespräch zu vollenden unternahm, trotz der einmal gewählten Form es vorgezogen, seine damaligen Ansichten über Staatskunst in demselben niederzulegen und von der Analogie mit dem Sophisten nichts weiter beizubehalten, als die dialektischen Unterscheidungen und Eintheilungen.“ — Hat so Hermann richtig erkannt, dafs der Politikos der spätern, reifen Zeit Platons angehört, so hat ihn die Consequenz seiner Annahme von den Entwicklungsperioden Platons, die sich in seinen Schriften kund geben, gehindert, dies auch von dem Sophistes zuzugestehen, und ihn gezwungen, seine Zuflucht zu dem leidigen Nothbehelf der Annahme zu greifen, dafs beide Gespräche der Zeit nach weit auseinander liegen, wenn sie auch Platon durch die Einkleidung und die Aehnlichkeit der in ihnen herrschenden Manier als zusammen gehörend bezeichnet hat. Allerdings konnte Platon vor seinen Reisen den Politikos ebenso wenig schreiben, wie den Phädros und den Timäos, an die er nach Hermann häufig erinnert; daraus folgt aber noch gar nicht, dafs nicht auch der Sophistes derselben Zeit angehören könnte, wenn auch solche Anklänge nicht in ihm vorkommen. Sie kommen nämlich nicht vor, nicht weil Platons Bildungsstufe, als er den Sophistes schrieb, sie unmöglich machte, sondern weil der Gegenstand des Sophistes sie nicht erforderte. Denn es liegt in dem Stoffe des Sophistes, dessen Tendenz eine kritische Beleuchtung und Widerlegung der bisherigen philosophischen Systeme ist, dafs sich in ihm mehr eine beschränkte Schulansicht, als eine umfassende Weltanschauung offenbart, indefs es der Inhalt des Politikos mit sich brachte, dafs sich Platon aus dem engen Schulzimmer in die grofse Welt versetzen mufste. Die Gegensätze beider Gespräche sollten dann in dem fehlenden Philosophos ihre Vermittlung finden. Fällt

also der Politikos in die spätere Zeit Platons, so gehört auch der Sophistes dieser Zeit an, und wenn der Politikos eine Modification des Idealstaates ist, geschrieben in der Absicht zu zeigen, wie dieser der Verwirklichung näher gebracht werden könne, und bildet er so den Uebergang von den Büchern über den Staat zu den Büchern über die Gesetze, so kann die Abfassung des Politikos und mithin auch des Sophistes nicht vor die des Staates fallen, sondern mufs erst nach derselben angenommen werden.

Dafs Platon den Philosophos unausgeführt gelassen hat, dazu mögen wohl zunächst äufsere Umstände die Veranlassung gegeben haben. Wir haben es oben wahrscheinlich zu machen gesucht, dafs die Abfassung des Staates und Timäos etwa zwischen 380—370 fällt. Der Timäos in seiner innern Uebereinstimmung mit dem Inhalte der vorhergehenden Gespräche, namentlich dem Philebos und dem Staate, und in seiner äufsern künstlerischen Vollendung deutet auf eine Zeit, in welcher der Verfasser noch ungestört von äufsern und innern Bewegungen ganz seinem Berufe leben konnte. Erst nachdem sich Platon an die Ausarbeitung des Kritias begeben hatte, mochte ihn theils die Schwierigkeit der Aufgabe, die er selbst anerkennt, indem er den Kritias sagen läfst: „Die Unerfahrenheit und gänzliche Unkenntnifs der Zuhörer in den überirdischen Dingen bieten dem Sprechenden viel Bequemlichkeit dar; wenn aber Einer es unternimmt, unsern Körper nachzubilden, so werden wir, weil wir dann leicht bemerken, was übersehen worden, strenge Richter für den sein, der nicht alle Aehnlichkeiten genau wiedergiebt" — theils das Bedürfnifs, die gegen seine philosophischen und politischen Ansichten erhobenen Bedenken erst zu beseitigen, ehe er die Entwicklung seiner Philosophie zu Ende führe, veranlassen, an die Ausarbeitung der Trilogie Sophistes, Politikos und Philosophos zu gehen, die vermöge ihrer eigenthümlichen Einkleidung vorläufig als ein für sich bestehendes Ganze betrachtet und später leicht in den Cyclus eingeflochten werden konnte. Und er durfte um so lieber die Fortsetzung des Kritias verschieben, da ja namentlich der Politikos und der Philosophos dazu bestimmt waren, das Wesen des philosophischen Staatsmannes und sein Verhältnifs zur

wirklichen Welt auf das genaueste zu erörtern, wodurch sich ihm die Schwierigkeit der Aufgabe, die er sich im Kritias gestellt, von selbst heben mufste. Wir dürfen demnach die Abfassung des Sophistes und Politikos etwa in die Jahre 369—368 setzen, und eine Bestätigung unserer Vermuthung finden wir in der Anordnung des Aristophanes von Byzanz, nach der auf die Trilogie des Staates unmittelbar der Sophistes und Politikos folgen. Auch die Aehnlichkeit des äufsern Baues: die trilogische Vertheilung des Stoffes, die Zuertheilung der Hauptrolle an eine andere Person als Sokrates, deutet darauf hin, dafs die Zeiten ihrer Abfassung nicht allzu fern von einander liegen. Ehe jedoch Platon sich an die Ausarbeitung des Philosophos begeben konnte, trat mit dem Tode des ältern Dionysios, 368, der Umstand ein, der eine Unterbrechung seiner bisherigen didaktischen und literarischen Thätigkeit zur Folge hatte. Die Gewifsheit, auf die Einrichtung eines wirklichen Staates Einflufs zu gewinnen, mufste ihn natürlich vor Allem zum Nachdenken über Verfassung und Gesetze auffordern und so auch zu dem Versuche veranlassen, seine Gedanken in einer eigenen Schrift, den Büchern über die Gesetze, niederzulegen. Der Inhalt einer solchen Schrift lag nicht in dem Plane seines Cyclus und stand auch der Tendenz desselben zu fern, als dafs er sie in ihn hätte verflechten können. Er abstrahirte daher hier von der Person des Sokrates gänzlich; denn wie schon Hermann richtig bemerkt, konnte er ein Gespräch, dessen praktische Tendenz die unmittelbare Nähe des zu gründenden Staates verlangte, nicht an Sokrates Namen anknüpfen, der weder jemals verreist gewesen war, noch zu einer solchen politischen Berathung gezogen worden wäre. Nicht ohne Beziehung auf das dorische Syrakus hat Platon dem Werke den erdichteten Fall zu Grunde gelegt, dafs eine dorische Kolonie in Kreta gegründet werden soll, und dafs ein athenischer Fremdling es ist, der dem mit der Gründung beauftragten Kreter Kleinias und seinem Genossen, dem Lakedämonier Megillos, auseinandersetzt, wie in einem wohl zu ordnenden Staate die Gesetze beschaffen sein müssen. Dafs unter dem athenischen Fremdling Platon selbst zu verstehen sei, haben die meisten Erklärer richtig erkannt. Den Unterschied des

Standpunktes, den er bei Abfassung des Staates und der Gesetze eingenommen, bezeichnet er selbst auf das deutlichste V, 739, und über die Zeit der Abfassung giebt die Stelle IV, 709 unzweifelhaften Aufschlufs. „Gebt mir, lautet sie, einen Staat, der unter der unumschränkten Herrschaft eines Einzigen steht; dieser Fürst aber sei jung, mit leichter Fassungsgabe und Gedächtnifs ausgerüstet, mannhaft und grofsartig gesinnt, dabei von Natur anspruchslos und gemäfsigt in seinen Begierden, endlich so glücklich, dafs gerade zu seiner Zeit ein tüchtiger und weiser Gesetzgeber lebte und durch einen günstigen Zufall zu ihm geführt würde, so wären damit wohl alle Veranstaltungen erschöpft, deren es von Seiten der Gottheit bedürfte, um einen Staat im höchsten Grade glücklich zu machen.“ — Solches konnte Platon nur schreiben zu einer Zeit, in welcher er selbst noch nicht die Erfahrung gemacht hatte, wie unmöglich es sei, einen Tyrannen für die Philosophie und die Verwirklichung ihrer Ideale zu gewinnen, und sehr richtig bemerkt Hermann, dafs man sich bei dieser Stelle unmöglich erwehren könne, an die Schilderung zu denken, die der enthusiastische Dion seinem Freunde von seinem jungen Neffen gemacht und ihn zu den kühnsten Hoffnungen berechtigt haben mochte. Und doch sollen die Bücher von den Gesetzen das letzte Werk Platons sein, worin er nach einem wechselvollen und erfahrungsreichen Leben, wie Hermann sagt, die Früchte seines Alters niedergelegt hat! Gerade in einem solchen, hätte man erwarten sollen, würde er jedem künftigen Philosophen, der sich mit einem ähnlichen Vertrauen wie er zu einem Tyrannen hingezogen fühlen würde, die Illusion eher benommen, als darin bestärkt haben. Die allgemeine Annahme, dafs die Gesetze das letzte Werk Platons seien, beruht allein auf der Nachricht des Diogenes Laert. (III, 37), dafs Philippos der Opuntier, ein Schüler Platons, die Schrift aus den Wachstafeln umgeschrieben und die Epinomis hinzugefügt habe. Aus dem Vorfinden des Concepts in dem Nachlasse Platons folgt nur, dafs er noch nicht die letzte Hand an das Werk gelegt habe, um es zu veröffentlichen, nicht aber dafs es seine letzte Arbeit gewesen sein müsse. Ganz ebenso hat man von dem wahrscheinlich ebenfalls in seinem Nachlasse aufgefundenen

Fragment des Kritias geglaubt, es sei seine letzte Arbeit gewesen. Wenn wir bei irgend einem Werke aus dem Inhalte und der Tendenz des Ganzen mit Wahrscheinlickeit einen Schlufs auf die Zeit der Abfassung machen können, so sind es gerade die Gesetze, die hierüber fast keinen Zweifel lassen. Und auch hier wird unsere Meinung wieder durch das Zeugnifs des Aristophanes von Byzanz bestätigt, in dessen Kataloge die Gesetze das Hauptwerk nach dem Sophistes und Politikos bilden. — Es würden so alle die Gespräche, in denen nicht Sokrates, sondern ein Anderer die Hauptrolle hat: Timäos, Kritias, Sophistes, Politikos und die Gesetze, so ziemlich einer Zeitperiode angehören. Vollendet hat freilich Platon die Bücher von den Gesetzen eigentlich nie. Denn wenn auch der Plan zu dem Werke und auch wohl ein Theil desselben kurz vor der Reise zu dem jüngern Dionysios entstanden, der übrige Theil aber während Platons Aufenthalt in Sicilien und vielleicht auch noch in der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Reise niedergeschrieben sein mag, so sind gewifs auch noch in späterer Zeit manche Zusätze theils von Platon selbst, theils von dem Herausgeber eingeschaltet worden, woraus sich Anspielungen auf spätere Ereignisse, wie I, S. 638 auf des Dionysios Sieg über die Lokrer, 356, Widersprüche, unerfüllte Versprechungen und Abweichungen von frühern Ansichten leicht erklären lassen. Wir stimmen Hermann ganz bei, wenn er in dem Abschnitte des zehnten Buches, der den Beweis des Daseins der Gottheit und ihrer Theilnahme an den Handlungen des Menschen enthält, die Spuren von Ansichten, die Platon nur in seinen letzten Lebensjahren gehabt haben konnte, findet, indem uns Platon hier den Blick in einen ganz andern Dualismus, als der des Timäos ist, eröffnet, eine Auffassung, die, mit Ausnahme einer schwachen Spur im Philebos (S. 23), nur in demjenigen einen Widerklang findet, was uns Aristoteles und seine Erklärer aus Platons mündlichen Vorträgen seiner letzten Lebensperiode erhalten haben. Allein aus solchen Einzelheiten darf man noch keinen Schlufs auf das Ganze machen bei einem Werke, dessen Redaction der Verfasser nie abgeschlossen hat. Ueberhaupt wird sich schwer ermitteln lassen, was in dem Buche Platon ursprünglich angehört,

was er nachträglich hinzugefügt und geändert hat und was endlich des Herausgebers Eigenthum ist. Daher wird das Urtheil über die Echtheit und Unechtheit immer schwanken, je nachdem man auf die Differenzen mit den andern platonischen Schriften mehr oder minder Gewicht legt und dem Herausgeber ein mehr oder minder selbständiges Verfahren beilegt. Wollten wir mit Zeller und Andern, die Nachricht des Diogenes über den Fund des Concepts verwerfend, Platon jeden Antheil an der Schrift absprechen, so läge uns die Pflicht ob, die Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, dafs Jemand, der im Stande gewesen wäre, ein dem Umfange und dem Inhalte nach so bedeutendes Werk zu schreiben, es unter fremdem Namen sollte gethan haben. Für eine blofse Schulübung ist es zu umfangreich und für eine Fälschung zu gehaltvoll. Der Verfasser der Epinomis wenigstens kann gewifs nicht auch der Verfasser der Gesetze gewesen sein. Dafs Aristoteles die Schrift als ein echtes Werk Platons betrachtet, ist ein gewichtiges äufseres Zeugnifs. — Auch die Mängel der Darstellung lassen sich aus unserer Annahme eben so gut und vielleicht noch besser, als nach den meisten Kritikern aus der Altersschwäche Platons erklären. Sehr richtig ist, was Socher sagt: „Ein allgemeiner Plan umfafst zwar das Ganze, aber die Ordnung der einzelnen Theile ist sehr locker; brüsk wird hier abgebrochen, ebenso brüsk anderswo wieder angeknüpft; Wiederholungen sind häufig; Manches ist unverhältnifsmäfsig gedehnt, Anderes zu mager ausgeführt; der Styl ist ungleich und vernachlässigt; das Ganze hat offenbar das Ansehen einer Arbeit, deren Verfasser seine Gedanken, so wie sie ihm jetzt vorschweben, die fernere Anordnung, Stellung, Ausmerzung und Ausfeilung für jetzt nicht beachtend, niederschreibt.“ — Wenn wir recht vermuthen, so war dem Platon durch den verunglückten Versuch mit Dionysios das ganze Werk verleidet worden; er liefs es lange unbeachtet und konnte selbst später nicht die Lust und die Stimmung finden, ihm seine ganze Sorgfalt zu schenken. Er hatte an sich selbst die Erfahrung gemacht, dafs in der Theorie zwar Philosoph und Staatsmann eins sein müsse, in der Wirklichkeit aber der praktische Staatsmann doch etwas Anderes sei, als der idealisirende Philosoph. Er mochte sich selbst einge-

stehen, dafs die Schuld des Mifslingens nicht blos an Dionysios und seinen Höflingen, sondern auch an dem Unpraktischen seiner eigenen Ansichten über Staat und Gesetze gelegen habe, und diese Erfahrung scheint denn auch in seiner Auffassung des Philosophen und seines Berufes eine bedeutende Veränderung hervorgebracht zu haben. Die Episode im Theätet (172 flg.) giebt uns das Bild des Weisen, wie er ihn sich von dieser Zeit an dachte. Der Philosoph ist ihm nicht mehr der Weise und Staatsmann zugleich, sondern der Weise allein, der alles Irdische verachtet, dessen Körper nur im Staate wohnt und sich darin aufhält, dessen Seele aber, alles dieses für gering haltend und für nichtig, überall umherschweift, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend und am Himmel die Sterne vertheilend und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im Ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend. Er verweist den Philosophen jetzt auf das rein wissenschaftliche Gebiet und überläfst das politische den Kleingeistigen, Scharfsinnigen, in Rechtsstreiten Gewandten. — Hermann findet in dieser Episode des Theätet den Nachklang der Stimmung, in die Platon die ungerechte Verurtheilung des Sokrates versetzt habe. Doch steht Platons späteres Wirken durch Schrift und That in Widerspruch mit einer solchen Anschauung. Die ungerechte Verurtheilung seines Meisters, deren Schuld er in der Verkehrtheit der Staatsleiter und der Staatseinrichtungen fand, hat ihn nicht zum Anachoreten gemacht, der, gleichgültig gegen die Welt, nur sich und der Wissenschaft lebt, sondern hat ihn vielmehr angetrieben zu versuchen, das Uebel durch die Philosophie zu heilen. Dahin zweckten seine Studien und Reisen ab, in dieser Absicht gründete er seine Akademie und in diesem Sinne verfafste er alle die Schriften, von denen bisher die Rede gewesen ist. Erst nachdem er als Greis die bittere Erfahrung gemacht hatte, dafs das Böse auch durch die Philosophie nicht ausgerottet werden könne, sondern unter der sterblichen Natur in dieser Welt umherziehen müsse als ein dem Guten Entgegengesetztes, bei den Göttern aber seinen Sitz nicht habe; da erst erkannte er, dafs die Aufgabe des Philosophen nicht eine politische sei, auf die Umgestaltung des Ganzen hinzuarbeiten, sondern darnach zu

trachten, auf das schleunigste von hier dorthin zu fliehen. Den Weg dazu fand er in der Verähnlichung mit Gott so viel als möglich, und diese Verähnlichung ist, dafs man gerecht und fromm sei mit Einsicht. — So hat sich Platon in seinen letzten Jahren ganz von dem Politischen losgesagt und sich nur der Selbstveredelung durch die Wissenschaft hingegeben. Und nach dieser veränderten Auffassung versuchte es auch sein Schüler Philippos in der Epinomis, freilich im Widerspruche mit der Tendenz der Gesetze, deren Schlufs sie bilden sollte, zu bestimmen, durch welche Kenntnisse ein sterblicher Mensch ein Weiser werde (*τί μαθὼν ἄνθρωπος σοφὸς ἂν εἴη*). Ihm schwebte nicht das Bild des Weisen vor, wie es Platon im Staate, im Politikos und noch in den Gesetzen selbst, sondern mehr dasjenige, das er im Theätet gegeben hatte, des Weisen, der was auf der Erde und in ihren Tiefen ist mifst und am Himmel die Sterne vertheilt. Darum bezeichnet er auch die Astronomie und die dahin führenden Wissenschaften als den höchsten Grad menschlicher Weisheit. Hermann urtheilt richtig, wenn er sagt: „Die Epinomis stellt sich nicht als Fälschung, sondern vielmehr als eine Ergänzung heraus, mit welcher einer von Platons nächsten und unmittelbaren Schülern die von jenem offenbar unvollendet und ohne die letzte Feile hinterlassenen Gesetze zu Ende führen wollte, so dafs, selbst wenn er sie unter Platons Namen herausgab, er dazu in sofern berechtigt war, als er nur Platons Spuren folgte und die von ihm angedeuteten Züge ausführte. So wenig auch damit gesagt sein soll, dafs Platon selbst diesen Gegenstand auf ebenso plump didaktische Manier, wie es hier geschieht, behandelt haben würde, so bleibt der Inhalt doch stets seiner Schule angemessen und nur ein um so schätzbareres Document der Richtung, die diese unter den Auspicien seiner letzten Lebensjahre und zunächst nach seinem Tode genommen hatte." — In dieser veränderten Auffassung der Philosophie liegt auch der Grund, dafs Platon den versprochenen Philosophos, der den Weisen und Staatsmann in einer Person hätte vorführen sollen, nicht geliefert hat. Dafür aber hat er uns im Phädon den Weisen geschildert, der sein ganzes Leben ein Sterben nennt, eine Ablösung der Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe,

oder, wie es im Theätet heifst, eine Flucht von dem Hiesigen zu dem Dortigen. Und so hat Schleiermacher nicht ganz Unrecht, wenn er in dem Phädon einen theilweisen Ersatz für den nicht gelieferten Philosophos findet.

Auch den schon angefangenen Kritias konnte Platon in dem frühern Geiste nicht mehr fortsetzen und in einem andern wollte er ihn nicht vollenden, und so blieb er Fragment. In der Geschichte des athenischen Urstaates und seines Kampfes mit der atlantischen Macht sollte der Einflufs geschildert werden, den ein nach philosophischen Grundsätzen geordneter Staat auf seine Bürger und auf andere Staaten auszuüben vermöge. Der im Ruhezustande von Sokrates beschriebene Staat sollte im Kritias in Bewegung gebracht und im Kriege handelnd dargestellt werden. Er sollte der geschichtlichen Entwicklung anheimgegeben werden, damit gezeigt werde, wie er sich im Kampfe mit entgegengesetzten Elementen bewähre. Sokrates erklärt sich selbst diesem Thema nicht gewachsen, offenbar weil er kein praktischer Staatsmann war, der die zu einer solchen Darstellung nothwendige Erfahrung durch eigene Thätigkeit in Aemtern des Friedens und des Krieges erworben haben mufste. Darum, meint er auch, sei dies gleichfalls nicht eine Aufgabe für Dichter, die als Nachahmer das, worin sie aufgezogen worden, sehr leicht und schnell nachahmen, was aber aufserhalb ihres Gesichtskreises liegt, das sei für sie, wie für jeden Andern, schwer durch die That, noch schwerer aber durch das Wort nachzuahmen. Ebenso wenig seien aber auch die Sophisten der Aufgabe gewachsen. Wenn sie auch in schönen Reden und andern schönen Dingen wohlbewandert sind, so fehlt ihnen doch die patriotische Gesinnung, ohne die kein wahrer Staatsmann gedacht werden kann; denn sie haben nirgends eine Heimath, sondern irren von Stadt zu Stadt umher. Nur der kann der Aufgabe vollkommen genügen, der einem Staate von Kindheit auf so angehört, dafs er sich immer als Bürger innig mit ihm vewachsen gefühlt hat, und der durch eine politische und philosophische Erziehung vorgebildet in Kriegs- und Friedensämtern die praktische Erfahrung gesammelt hat, die ihn das Richtige in allen Verhältnissen des öffentlichen Lebens erkennnen läfst. Und als solche Männer erscheinen ihm Kri-

tias, Timäos und Hermokrates, beider Dinge von Natur und durch Erziehung theilhaftig, daher von allen Lebenden am meisten geeignet, den eben aufgestellten Musterstaat in einen ihm geziemenden Krieg zu versetzen und alles ihm Zukommende ihm mitzutheilen. — Müssen wir gestehen, dafs Platon mit Recht nur dem Staatsmanne, der sich im öffentlichen Leben bewegt hat, die Fähigkeit und den Beruf zugesteht, der Darsteller der Geschichte eines Staates zu sein, so müssen wir auch freimüthig bekennen, dafs Platon, indem er solche Forderungen an den Historiker stellt, zugleich sich selbst die Fähigkeit und den Beruf zum Geschichtschreiber abgesprochen hat. Er hatte sich bisher von dem öffentlichen Leben zurückgezogen; doch mochte er durch aufmerksame Beobachtung der öffentlichen Ereignisse und durch die nähere Bekanntschaft mit den ersten Staatsmännern seiner Zeit sich für hinlänglich befähigt halten, das Muster einer ethisch-pragmatischen Geschichte zu geben, bis ihn die in Syrakus gemachten Erfahrungen zur Einsicht brachten, dafs sich das Leben in der Wirklichkeit doch ganz anders gestalte als im Kopfe des Philosophen. Er erkannte wahrscheinlich, dafs der Kritias, wenn er ihn vollendete, doch immer nur eine ideale Geschichte geben könne, die, wie jede Dichtung, der realen Wahrheit entbehren würde. Die Erfahrung, dafs sich Geschichte nicht a priori vom Philosophen machen läfst, liefs ihn auch einsehen, dafs man Geschichte nicht dichten dürfe, und dafs das geschichtliche Leben der Völker nicht aus einem Phantasiegebilde, wie es der Kritias doch immer gewesen wäre, erkannt werden könne. Schon als er sich an die Aufgabe machte, war er sich bewufst, wie schwer es sei, wirkliche Thatsachen zu schildern; denn er läfst den Kritias, ehe er seine Erzählung beginnt, sich die Nachsicht der Zuhörer erbitten, weil es bei weitem schwieriger sei über die Menschen als über die Götter gut zu sprechen. Nachdem Platon, wider Willen in das politische Treiben der Parteien hineinversetzt, das politische Leben, wie es sich in der Wirklichkeit gestaltet, durch eigene Anschauung kennen gelernt hatte, da mochte er zur Ueberzeugung gelangen, dafs durch einen politischen Roman, wie der Kritias immer nur geworden wäre, die Aufgabe, die er sich gestellt, nicht gelöst wer-

den könne, und er gab sie lieber selbst auf, um nicht den gerechten Vorwurf auf sich zu laden, dafs er, der ausdrücklich den Dichtern die Befähigung zur Geschichtschreibung abgesprochen hatte, doch sich hierin auch nur als Dichter gezeigt habe. In der That, betrachten wir das auf uns gekommene Fragment, so müssen wir selber an dem Berufe Platons zu einem Geschichtschreiber zweifeln. Der Hauptinhalt des Werkes sollte die Schilderung des Kampfes sein, den das uralte Athen gegen die atlantische Macht, die sich einst im Uebermuthe gegen ganz Europa und Asien erhob und vom atlantischen Ocean her einbrach, zu bestehen hatte. Als Einleitung wird uns zuerst der Zustand des alten Athens geschildert, eine Wiederholung dessen, was hierüber schon im Timäos erzählt worden ist, und eine treue Copie der Staatseinrichtung, wie sie Sokrates im Staate als die beste empfohlen hatte. Hinzugefügt ist eine im Ganzen dürftige Topographie der Gegend, der Burg und der Wohnungen der verschiedenen Volksclassen Athens. Hierauf wird die Geschichte und die ängstlich genaue Beschreibung der Insel Atlantis gegeben und ihre Staatseinrichtung, ein Föderativstaat unter zehn Königen, von denen einer den Vorrang hat, beschrieben. Jedes fünfte und sechste Jahr abwechselnd, der ungeraden und geraden Zahl gleichen Antheil gestattend, kommen sie in dem Haine des Poseidon zusammen, um die gemeinsamen Angelegenheiten zu berathen und den von ihnen zu richten, der etwas versehen hat. Bei einem Stieropfer, dessen Gebräuche weitläufig beschrieben werden, leisten sie den feierlichen Eid der Treue und sprechen das Urtheil über den Schuldigen, das sie auf eine goldene Tafel eintragen. Viele Geschlechter lebten sie so den Gesetzen gehorsam und zeigten ein freundschaftliches Verhalten gegen das verwandte Göttliche. Als aber der Theil des Göttlichen durch öftere Vermischung mit dem Sterblichen verschwunden war und der menschliche Charakter die Oberhand gewonnen hatte, da konnten sie ihr gegenwärtiges Glück nicht mehr ertragen und zeigten sich entstellt und erschienen dem, welcher es zu erkennen vermochte, schlecht; denen aber, welche ein wahres glückliches Leben nicht zu erkennen vermochten, erschienen sie gerade damals am meisten vortrefflich und glücklich, als sie mit ungerechtem Ge-

winn und ungerechter Macht erfüllt waren. Zeus, der nach den Gesetzen herrscht und wohl dergleichen zu erkennen vermag, berief, weil er einsah, daſs ein gutes Geschlecht übel zugerichtet sei und weil er ihnen Strafe auferlegen wollte, damit sie dadurch zur Besonnenheit gebracht und besser würden, alle Götter in ihren erhabensten Wohnsitz im Mittelpunkte des Weltalls, wo sie Alles überschauen, was je des Werdens theilhaft geworden, und sprach: — Hier bricht das Werk ab. — Socher hat nicht Unrecht, wenn er meint, der Verfasser dieses atlantischen Utopiens äuſsere eine sehr materielle Denkart: überall staunt er das Kostbare, das Reiche, das Glänzende an; gleich einem statistischen Tabellenmacher weiſs er von jedem Kanale, Landstriche u. s. w. genau die Maſse der Länge und Breite anzugeben. — In der That erhalten wir nicht ein lebendiges Bild des innern Lebens beider Völker, sondern wir werden mit gewissen Aeuſserlichkeiten bekannt gemacht, und ihre sittliche Beschaffenheit wird uns in wenigen allgemeinen, meist aus dem Staate entlehnten Zügen geschildert. Darin eben lag die Schwierigkeit für den in sich selbst zurückgezogenen Philosophen, ein Volks- und Staatsleben naturgetreu wiederzugeben, und noch gröſser wären im weitern Verlauf der Erzählung die Schwierigkeiten geworden, wenn er erst den Kampf beider Völker und die einzelnen als Feldherren, Staatsmänner und sonst wie hervorragenden Persönlichkeiten in solchen Lagen und Verhältnissen, in denen er sich nie bewegt hatte, hätte schildern müssen. Es fehlte ihm gewiſs nicht das Talent dazu, denn wie meisterhaft weiſs er uns seinen Sokrates, die Sophisten und ihre Jünger und andere Persönlichkeiten zu malen; aber alle diese Porträts lieferten ihm der Kreis, in dem er sich von Jugend auf bewegt hatte. Nicht so war es mit den Männern des Staates und Krieges. Er, der selbst nie ein öffentliches Amt bekleidet hatte, konnte nicht sich in ihr ganzes Wesen so hineinversetzen, daſs er sich gleichsam mit ihnen identificirte, und deshalb hatte er ja die Dichter und ihre Ausleger getadelt, daſs sie sich anmaſsten, am beſsten zu wissen, was einem Heerführer u. s. w. zu sprechen und zu thun gezieme, da dies nur der verstehe, der wirklich Heerführer ist. Hätte er sein Gedicht fortgesetzt, seine Heerführer wären nicht besser ge-

wesen, als die der Dichter, bloſse Nachbildungen eines Scheins. Wir brauchen daher nicht, um Platons Ehre zu retten, ihm das Fragment abzusprechen, wie es Socher thut, und es irgend einem Unbekannten zuzuschreiben, der, seinen Schultern mehr zutrauend, als sie zu tragen im Stande waren, es gewagt habe, diese Lücke auszufüllen, doch aber seinem Unternehmen erlegen sei. Platon selbst fühlte es, daſs die Vollendung des angefangenen Werkes ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen würde, und es gereicht ihm zum Ruhme, die strengste Selbstkritik gegen sich geübt und der Schriftstellereitelkeit widerstanden zu haben.

Dadurch, daſs der Kritias unvollendet geblieben ist, ermangelt der zweite Theil des Cyclus eines Schlusses, wie ihn das Gastmahl für den ersten und der Phädon für den dritten Theil bildet. — Auf die künstlerische Gruppirung der einzelnen Gespräche kann hier nur kurz aufmerksam gemacht werden. Um den Staat als den Haupttheil reihen sich auf der einen Seite der Phädros und der Philebos, auf der andern der Timäos und der Kritias und zwar so, daſs der Phädros mit dem Kritias, der Philebos mit dem Timäos in einer gewissen durch Form und Inhalt bewirkten Correspondenz stehen. — Die Abfassung dieser Gespräche fällt zwischen 384—370, etwa zwischen das 45.—60. Lebensjahr Platons, also in die Zeit seiner reifsten Manneskraft, die zugleich die Zeit seines ungestörten Wirkens als Lehrer in der Akademie ist, deren Blüthezeit diese Epoche bezeichnet. Der unvollendete Kritias deutet auf eine Unterbrechung seiner bisherigen regelmäſsigen Thätigkeit, die, wie oben gezeigt worden, nicht ohne Einfluſs auf die fernere Gestaltung des Cyclus, die uns der dritte Theil vorführen wird, geblieben ist.

---

# Dritter Theil.

## Sokrates erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrtod.

Nach dem unglücklichen Versuche einer praktischen Verwirklichung seiner philosophisch-politischen Ideen scheint sich Platon ausschliefslich wieder der Wissenschaft hingegeben und seine literarische Thätigkeit ganz der Vollendung seines sokratischen Cyclus gewidmet zu haben. Jede Betheiligung bei den spätern Ereignissen in Sicilien wies er standhaft zurück, *μεμισηκώς*, wie er sagt, *τὴν περὶ Σικελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν* (Epist. VII, 351). Desto mehr aber waren seine Schüler, besonders sein Schwestersohn Speusippos, bei den Kämpfen gegen Dionysios betheiligt, und nach dem unglücklichen Erfolge wollten sie die Welt glauben machen, als habe Platon dem Dion und seinen Freunden wenigstens seine moralische Mitwirkung angedeihen lassen. In dieser Absicht sind ihm der vierte und siebente der sogenannten platonischen Briefe untergeschoben worden. Die andern Briefe gehören offenbar einer spätern Zeit an und verdanken andern Verfassern und andern Motiven ihren Ursprung. — Die Mufsezeit nach seiner Rückkehr von der letzten sicilischen Reise, 360, benutzte Platon, wie gesagt, zur Vollendung seines sokratischen Cyclus, wozu er Manches schon vorgearbeitet hatte. Der letzte Theil sollte Sokrates als Märtyrer der Wahrheit vorführen. Wie ein echter Dichter bereitet Platon die eigentliche Katastrophe durch die Exposition der Motive und die

Charakteristik der Hauptpersonen, die sie herbeigeführt haben, vor, und wenn uns die Apologie, der Kriton und der Phädon die Katastrophe selbst schildern, so schürzen die ihnen unmittelbar vorausgehenden Gespräche Menon, Theätet und Euthyphron den Knoten, und hierin liegt die historische Bedeutung dieser Gespräche. Im Menon lernen wir vorläufig den künftigen Hauptankläger Anytos kennen; wir erfahren, woher der Groll des athenischen Staatsmannes gegen Sokrates seinen Ursprung genommen habe, der ihn später zur Anklage desselben getrieben. Im Euthyphron wird uns Meletos, der Dichter, charakterisirt, „der gute und vaterlandsliebende junge Mann", der den bedrohten Götterglauben vorschützend die Klage gegen Sokrates anstellt. Den dritten Ankläger, Lykon, den Redner, hat Platon in den Dialogen, die vor der Verhandlung des Processes spielen, persönlich und namentlich nicht aufgeführt, was er auch nicht durfte, da Lykon als öffentlicher Staatsanwalt (*συνήγορος, σύνδικος*) wohl erst während der Verhandlung als Kläger von Staatswegen hervortrat. Jedoch ist er unverkennbar in der Parallele, die uns der Theätet (S. 172) zwischen den von Jugend auf an Gerichtsstätten sich Aufhaltenden und den bei den Wissenschaften Erzogenen giebt, gezeichnet, und durch welche Mittel solche Redner wie Lykon auf die Richter wirkten, um ihr Urtheil zu bestimmen, lernen wir dort ebenfalls kennen: „Die Kunst der Vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter (*ῥήτορας καὶ δικανικούς*) nennt, besteht darin, dafs sie überreden, nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, dafs man sich vorstellt, was sie eben wollen" (Theät. S. 201).

Ebenso unverkennbar wie die Beziehung auf die drei Ankläger ist auch die auf die drei Hauptklagepunkte in diesen drei Gesprächen, und mit einer bewundernswürdigen Kunst hat Platon an die Widerlegung derselben den eigentlichen philosophischen Inhalt der Gespräche geknüpft. Sokrates selbst unterscheidet in der Apologie zweierlei Ankläger, die frühern und die spätern: „Viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren. — Sie haben viele von euch schon als Kinder angelockt und überredet, mich aber ohne Grund beschuldigt, als gäbe es einen Sokrates, einen

weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrübelt und auch das Unterirdische Alles erforscht hat und Unrecht zu Recht macht. Diese sind meine furchtbaren Ankläger; denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube nicht einmal Götter" (Apol. 18). Und in der That lautete auch die Klage des Meletos: „Sokrates frevelt, indem er die Jugend verderbt und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annimmt, sondern anderes Neues, Dämonisches" (Apol. S. 24; Xen. Mem. I, 1, 1). Und diese Anklagen, meint Sokrates, werden nicht blos gegen ihn allein gerichtet, sondern sind überhaupt gegen alle Philosophirenden bei der Hand: den Dingen am Himmel und unter der Erde nachgrübeln, und keine Götter glauben und Unrecht zu Recht machen (Apol. 23). — Sind nun die Apologie, der Kriton und der Phädon die persönliche Vertheidigung des Sokrates vor seinen Richtern, Freunden und Schülern, so sind der Menon, Theätetos nnd Euthyphron gegen die Anklagen gerichtet, die gegen die Philosophie überhaupt erhoben werden. Die Vertheidigung durfte aber keine directe Rechtfertigung der Philosophie sein, die ja nur darin bestehen konnte, daſs das Wesen derselben auseinandergesetzt wurde, was Platon schon in der vorhergehenden Reihe von Gesprächen gethan hatte, sondern sie muſste in einer Kritik der falschen Weisheit den Gegensatz zu der echten Weisheit darthun, und dann erst konnte in der Apologie, dem Kriton und Phädon gleichsam wie an einem Beispiele gezeigt werden, wie sich die echte Weisheit im Leben und Sterben des Weisen bewährt. — Die Philosophie lehrt nicht Tugend, sondern Unrecht zu Recht machen. Der Menon weist nach, daſs weder die Sophistik, noch die gemeine Staatskunst die Tugend lehren könne. — Die Philosophie führt zur Gottlosigkeit und zum Unglauben. Der Euthyphron zeigt die orthodoxe Frömmigkeit und den gemeinen Götterglauben in ihrem wahren Lichte. — Der Philosoph grübelt den Dingen am Himmel und unter der Erde nach; er treibt eine unpraktische und unnütze Wissenschaft. Im Theätet wird in der Kritik des herakleitischen und protagoreischen Systems erwiesen, daſs die bloſse Betrachtung der Dinge auf der Erde zur Erkenntniſs und Wissenschaft nicht führe; nur der Philosoph, den

Blick nach oben gerichtet, erkennt, was der Mensch an sich ist und was ihm zu thun und zu leiden ziemt (Theät. S. 174). — Der Herakleitismus und der Eleatismus sind die beiden extremen Systeme, deren Vermittlung die platonische Ideenlehre erstrebt. Enthält der Theätet die Kritik des Herakleitismus, so bildet die Kritik des Eleatismus und der Nachweis, wie beide Extreme durch die Ideenlehre aus ihrer Starrheit herauskommen, den Kern des Sophistes, und ebenso ist die Aufgabe des Politikos die Vermittlung des philosophischen und praktischen Staatsmannes, deren Unterschied der Menon so bestimmt hatte, dafs jener das Richtige immer durch Erkenntnifs, dieser zuweilen durch die richtige Vorstellung trifft. Es lag daher nahe, diese Gespräche mit dem Theätet und dem Menon in eine unmittelbare Verbindung zu setzen, wenn sie auch, da Sokrates in ihnen nur die Rolle eines Zuhörers spielt, für das historische Element des Cyclus von keiner Bedeutung sind. Platon hat daher die äufsere Einkleidung des Theätet so eingerichtet, dafs der Sophistes und Politikos als Fortsetzungen desselben erscheinen. In ihnen findet, wie schon oben bemerkt, die Meinung des Sokrates über den Sophisten, Staatsmann und Philosophen von dem Eleaten, gleichsam wie von einem unparteiischen Schiedsmanne, ihre Bestätigung und wissenschaftliche Begründung, und durch den Philosophos sollte dann die platonische Lehre ihren Abschlufs erhalten, indem er die im Parmenides gestellte Aufgabe der Vermittlung der eleatischen Einheitslehre mit der sokratisch-platonischen Begriffslehre als gelöst darstellen und die aus der Vereinigung der eleatischen Dialektik mit der sokratischen Ethik hervorgehende praktische Bedeutung der Philosophie an dem Bilde des echten Weisen, der zugleich der echte Staatsmann ist, nachweisen sollte. Zum Ersatz für den fehlenden Philosophos hat zwar, wie es scheint, Platon die Schilderung des Weisen in den Theätet hineinverwebt; allein die Auffassung des Philosophen, die uns eben die Episode im Theätet giebt, ist eine ganz andere als die, welche der Darstellung des Philosophos zu Grunde liegen sollte und worauf hinzuführen der Inhalt des Sophistes und Politikos berechnet war. Deshalb fügen sich denn auch nicht recht die beiden Gespräche an den Theätet, und

namentlich erschien den Kritikern der Politikos nur durch ein äufseres Band ohne innere Nothwendigkeit mit dem Theätet und Sophistes zusammenzuhängen, zumal ihre Ansicht von der Anordnung der Gespräche ihnen nicht erlaubte, ihn mit dem Menon in Beziehung zu setzen. Nicht zu leugnen ist, dafs auch nach unserer Anordnung der philosophische Zusammenhang an mancher Unklarheit leidet, deren Schuld indefs Platon selbst trägt, der, um die unvollendete Trilogie mit in den Cyclus aufzunehmen, Gespräche, die zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stimmungen und Absichten geschrieben sind, mit einander verbunden hat. Darin liegt auch der Grund, dafs die Ausleger in ihren Ansichten und Meinungen über die Stellung und Bedeutung gerade dieser Gespräche so sehr von einander abweichen und den Schaden dadurch zu heilen suchen, dafs sie die Gespräche immer wieder mit andern in unmittelbare Verbindung bringen. Am besten folgt man auch hier der Spur, die Platon selbst durch die äufsere Einkleidung vorgezeichnet hat, und wenn auch damit nicht alle Schwierigkeiten gehoben werden, so können wir uns doch dabei beruhigen, da die Schuld nicht an uns liegt. — Für die Richtigkeit unserer Anordnung spricht denn auch die Erscheinung, dafs diese Gespräche mit denen der ersten Reihe in einer genauen, gewifs nicht zufälligen Correspondenz stehen. In beiden Gesprächsgruppen wird Sophistik, Politik und Philosophie zur Prüfung gegenübergehalten. Die Gespräche der ersten Reihe enthalten die persönlichen Kämpfe des Sokrates mit den Repräsentanten der falschen Weisheit und Staatskunst; unsere Gespräche weisen nach, wie überhaupt aus den herrschenden sophistischen Systemen und politischen Richtungen das Gute und Wahre nicht hervorgehen konnte. So steht der Menon in der That in Beziehung zum Protagoras und Gorgias, wie dies auch die frühern Erklärer erkannt haben. Hatte im Protagoras Sokrates den Sophisten überführt, dafs er, vorgebend, die Tugend lehren zu wollen, die Tugend nicht einmal für lehrbar halte, und hatte er im Gorgias der gemeinen Politik die Fähigkeit abgesprochen, die Bürger besser zu machen und zur Tugend zu führen, so zeigt der Menon,

warum Sophisten und Staatsmänner die Tugend nicht lehren und die Bürger nicht besser machen können. Hatte der Kratylos die Nichtigkeit der herakleiteischen Lehre an ihrer Auffassung der Sprache wie an einem Beispiele gezeigt, so weist der Theätet die Irrthümlichkeit der sensualistischen Philosophie des Herakleitos und des Protagoras überhaupt nach. Endlich hatte der Euthydemos die Ausartung der eleatischen Dialektik und ihren verderblichen Einfluſs auf Pädagogik und Politik an den beiden Hauptrepräsentanten der Richtung, Euthydemos und Dionysodoros, wie an einem Muster vorgezeigt, so verfolgt der Sophistes die Sophistik selbst bis in ihren geheimsten Schlupfwinkel, um ihre Täuschungen an das Tageslicht zu fördern, und der Politikos schält, wie Hermann richtig sagt, die Bestimmung des wahren Staatsmannes gleichsam aus den ihn umgebenden Hüllen heraus. Wenn so die erste Reihe der Gespräche die wirklichen Thatsachen vor Augen stellt, das Daſs giebt, so giebt unsere Reihe das Warum. Hätte Platon auch den Philosophos ausgeführt, so würde dieser auf ähnliche Weise das correspondirende Gespräch zum Gastmahl gebildet haben; denn während uns das Gastmahl in Sokrates das lebende Muster eines Weisen aufstellt, hätte der Philosophos uns dargelegt, was das Wesen eines Weisen überhaupt bedingt. Und so hat Schleiermacher aus einem richtigen Gefühl in dem Gastmahl wirklich eine Art von Ersatz für den fehlenden Philosophos gefunden; nur dürfen wir freilich nicht mit ihm annehmen, als sei das Gastmahl nebst dem Phädon an die Stelle des versprochenen Gespräches selbst getreten.

Das Nähere über die Abfassungszeit dieser Gespräche soll später gegeben werden. Gewisse Spuren im Menon lassen vermuthen, daſs er kurz vor der Einleitung des Staates geschrieben sei. Der Theätet trägt, wie später nachgewiesen werden soll, die sichersten Kennzeichen seiner Abfassung nach der letzten sicilischen Reise, und die Absicht an ihn die früher verfaſsten Gespräche Sophistes und Politikos zu knüpfen, spricht sich deutlich aus dem Schlusse und aus der Stelle aus, worin Platon den Sokrates es von sich abweisen läſst, die eleatische Behauptung, daſs das Ganze stehe, kri-

tisch durchzunehmen (S. 183). Somit rechtfertigt sich die Anordnung des Aristophanes von Byzanz, wonach der Theätet der vierten Trilogie angehört, indefs der Sophistes und Politikos ihre Stelle in der zweiten haben. Wir haben es endlich oben wahrscheinlich gemacht, und die meisten neuern Kritiker stimmen überein, dafs der Kratylos wie dem Inhalt, so auch der Zeit nach mit dem Theätet zusammenhängt. Auch dies wird durch den Katalog des Aristophanes bestätigt. Wenn jedoch der Kratylos als das Schlufswerk der zweiten Trilogie, der Theätet als das Anfangswerk der vierten erscheint und dazwischen die dritte Trilogie, die Gesetze, den Minos und die Epinomis enthaltend, liegt, so ist der Grund offenbar der, dafs, da die Abfassung der Gesetze zwischen die des Sophistes und Politikos einerseits und des Kratylos und Theätet andererseits fällt, Aristophanes sich genöthigt gesehen hat, den Kratylos noch in die zweite Trilogie aufzunehmen, weil er wegen der inhaltlichen Beziehung den Minos und die Epinomis nicht gut von den Gesetzen trennen konnte. Uebrigens ist schon früher bemerkt worden, dafs der Kratylos, wenn er auch seinen Ursprung einer Zeit mit dem Theätet verdankt, doch deshalb nicht zu seinem Nachbarn gemacht werden darf, sondern dafs sein Inhalt und seine Einkleidung ihm seinen Platz in der ersten Reihe des Cyclus anweist.

### 1. Menon.

Die dritte Gesprächsreihe des Cyclus eröffnet der Menon. Steinhart setzt die Abfassung desselben in die Zeit vor der Verurtheilung des Sokrates, aber schon nach der Einbringung der Klage, oder doch, nachdem Anytos sich bereits zur Anklage entschlossen hatte. „Ziemlich klar, sagt er, scheint die Abfassungszeit durch die Einführung des Anytos angedeutet, den Platon doch gewifs nicht ohne eine bestimmte Beziehung auf den Procefs des Sokrates seine wegwerfende Geringschätzung der Philosophie, die er mit der Sophistik verwechselte, und die drohenden Worte gegen diesen Weisen in den Mund gelegt haben wird. Gewifs dürfen wir den Menon neben seinem Hauptzwecke auch die Tendenz zuschreiben, die Unschuld des Sokrates durch die Darstellung der Beschränktheit seiner kleinlich gehässigen Gegner in desto

helleres Licht zu stellen und ihn zugleich durch Hervorhebung seiner eigenthümlichen Lehrweise und durch indirecte Zurückweisung einzelner ihm gemachter Vorwürfe gegen die Verwechselung seiner Lehre mit den Grundsätzen vieler Sophisten zu vertheidigen, die der Anklage zu Grunde lag." — Es läſst sich wohl denken, daſs Platon als treuer Schüler des Sokrates, sobald er Kunde von der entweder erst beabsichtigten oder schon angestellten Klage des Anytos erhalten, den Entschluſs gefaſst haben könnte, seinen Lehrer zu vertheidigen und durch eine Schrift den Anytos zu bewegen, die ungerechte Klage fallen zu lassen. In einer solchen Schrift wäre die Hauptaufgabe gewesen, die Anschuldigungen des Anytos auf das directeste und bestimmteste zurückzuweisen. Platon hätte dem Anytos zeigen müssen, wie Sokrates, weit entfernt, die Jugend zu verderben, sie vielmehr zur Tugend anrege u. s. w. So hätte die Schrift vielleicht dahin wirken können, daſs Anytos sein Vorurtheil gegen Sokrates erkannte und die Klage nicht anstellte oder zurücknahm, und Platon hätte so dem Sokrates einen wahren Dienst erwiesen. Aber was thut statt dessen Platon? Er hatte, nimmt Steinhart an, nicht lange vorher den Protagoras vollendet, in welchem er die sokratische Ethik im Umrisse dargestellt, und arbeitete jetzt daran, sie in einem spätern Werke, dem Gorgias, in ihrem ganzen Umfange darzulegen. Dazu bedurfte es noch einiger vorbereitenden Schriften, worin er theils die falsche Dialektik der Sophisten in ihrer Blöſse aufzeigte und in propädeutischer Weise nach der königlichen, ethisch-politischen Kunst, die im Gorgias als ethische Lebenskunst hervortritt, forschte, was im Euthydemos geschieht, theils den Unterschied zwischen dem Meinen und Wissen tiefer begründete, was die Aufgabe des Menon ist. Zufällig fiel die Ausarbeitung dieses Thema's in die Zeit, als Anytos damit umging, den Sokrates anzuklagen. Platon hat nun, müssen wir uns denken, diese Gelegenheit benutzt, durch Einführung des Anytos dem Gespräche die Nebentendenz einer Vertheidigung des Sokrates zu geben, indem er indirect einzelne ihm gemachte Vorwürfe zurückweist. — Auch so noch hätte Platon vielleicht seinem Lehrer nützlich sein können, wenn man ihm auch mit Recht den Vorwurf machen konnte, daſs ihm die Fortsetzung sei-

ner philosophischen Untersuchungen mehr am Herzen zu liegen scheine, als die Rettung seines Lehrers, die er im Menon nur so beiläufig betreibe, obschon es der Lehrer um den Schüler wohl verdient hätte, dafs dieser ihm eine eigene Schrift, worin die Vertheidigung die Hauptsache, nicht eine Nebentendenz ausgemacht hätte, widmete. Aber, wie gesagt, auch so noch hätte die Schrift vielleicht beschwichtigend auf Anytos wirken können, wenn sie es darauf anlegte, den Anytos von seinem Standpunkte aus mit aller Milde zu belehren, dafs seine Anklage gegen Sokrates eine ungerechte sei. Anytos hätte vor Allem mit einer gewissen Schonung behandelt werden müssen; wenigstens hätte ihn Platon nicht noch mehr gegen Sokrates erbittern dürfen. Welche Rolle aber läfst Platon den Anytos in unserm Gespräche spielen? Hören wir Steinhart selbst, der den Charakter des Anytos, wie ihn unser Gespräch darstellt, folgendermafsen treffend entwickelt: „Anytos ist das Bild eines engherzigen, geistesbeschränkten, jeder freiern Bewegung, die über den engen Kreis des bürgerlichen Alltagslebens hinausgeht, widerstrebenden Praktikers. In dem Lobe seines Vaters Anthemion als eines verständigen, ebenso bescheidenen, als praktisch tüchtigen Mannes, der durch eigene Thätigkeit sein Vermögen erworben hatte, ohne sich dadurch zu übermüthiger und gehässiger Prahlerei verleiten zu lassen, liegt zugleich der feinste Tadel des dünkelhaften, seinem Vater unähnlichen Sohnes. Wenn er mit dem natürlichen Tacte eines am Alten hängenden Bürgers sich als ein unversöhnlicher Gegner der allerdings vielfach verwirrenden und verderblich wirkenden Tugendlehre der Sophisten zeigt, so thut er dies, wie Sokrates ihm spottend vorwirft, doch nur als Seher, da er zugiebt, den Inhalt ihrer Lehre gar nicht zu kennen; daher begegnet es ihm auch, dafs er den Sokrates ziemlich auf eine Linie mit den Sophisten stellt. Er giebt überhaupt nicht zu, dafs Tugend anders erlangt werden könne, als durch das öffentliche Leben selbst und durch die rein empirische Aneignung gewisser von den berühmtesten Staatsmännern überlieferten ethischen und politischen Maximen; und wenn Sokrates darauf hinweist, dafs gerade die gröfsten Leiter des Staates ihren eigenen Söhnen am wenigsten von ihrer Weisheit hätten mittheilen können, erkennt jener in der Her-

vorhebung dieser unleugbaren Thatsache eine strafbare Schmähung jener wackern Männer, zu deren Zahl, wie Sokrates bitter bemerkt, er sich selbst gerechnet wissen möchte. Die unverhüllte Drohung, die er abtretend gegen Sokrates ausstöfst, läfst uns in ihm den finstern und gehässigen Ankläger des grofsen Weisen wiedererkennen, dessen Verurtheilung er mit so unheiligem Eifer betrieb." — So pflegt doch gewifs nicht ein vernünftiger Mensch eine Person, von deren Einflusse das Wohl und Weh eines uns befreundeten Mannes abhängt, in einer Schrift, die zu dessen Rettung geschrieben ist, vorzuführen? — Allein vielleicht wollte Platon nicht auf den Anytos, sondern auf das Volk, den künftigen Richter des Sokrates, wirken, indem er ihm den Ankläger in solchem Lichte darstellte? Durfte er aber erstens hoffen, dafs eine so speculativ gehaltene Schrift, wie der Menon, die noch dazu nach Steinharts Meinung kein selbständiges Werk, sondern ein Mittelglied zwischen zwei gröfsern Werken, dem Protagoras und Gorgias, ist, sehr ins Volk dringen und seine Wirkung üben werde? Und zweitens, theilte nicht das Volk selbst das Vorurtheil des Anytos, dafs man sich nur im praktischen Leben die Tugend des Staatsmannes aneignen könne und dafs Sokrates wie die Sophisten nur leeres Geschwätz mit der Jugend treibe und sie so von dem Bessern abhalte? Mufste nicht das Volk, wie Anytos, auf populäre Weise, nicht auf dialektischem Wege, wie es im Menon geschieht, da ja, wie es im Parmenides heifst (S. 135), die Dialektik den Meisten eine unnütze und nur Geschwätz genannte Wissenschaft ist, überzeugt werden, dafs Sokrates wahrhaft das Beste der Jugend wolle, indefs die Sophisten nur ihren eigenen Vortheil vor Augen haben? — Kurz, mit einer solchen Schutzschrift, wie der Menon sein soll, hätte Platon dem Sokrates mehr geschadet als genützt, indem er den Anytos nur noch mehr erbittert und das Volk nur noch mehr in seinem Vorurtheile bestätigt hätte, dafs Sokrates seine Schüler nur leeres Geschwätz treiben lehre. — Das hat denn auch Socher richtig gefühlt, dafs der Menon nicht eine Schrift sein könne, geschrieben kurz vor oder nach dem Tode des Sokrates, um ihn von der Anklage seiner Gegner zu vertheidigen. Er setzt daher die Abfassung in eine Zeit, wo Anytos an die Klage

selbst noch nicht dachte, aber schon als Feind aller neuern wissenschaftlichen Cultur bekannt war. „Damals, meint er, ahnte Platon so wie die übrigen Freunde des Sokrates freilich auch noch nicht von weitem eine Anklage desselben; vernachläfsigten sie doch, als schon die Klage erhoben war, alle Mafsregeln, ihn gegen sie zu schützen, als unnöthig.“— Allein die Worte, die Anytos vor seinem Abgange gegen Sokrates ausspricht: „O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin von den Menschen zu reden; ich nun möchte dir wohl rathen, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehen; denn auch anderwärts mag es leichter sein, Jemandem Böses anzuthun, als Gutes, hier in dieser Stadt ist es aber gar vorzüglich leicht“ — gehen doch allzu deutlich auf seine künftige Anklage, als dafs wir annehmen könnten, der Menon sei zu einer Zeit geschrieben, wo an eine Anklage von Seiten des Anytos noch nicht zu denken war. Wäre der Menon, meint Socher, nach dem Tode des Sokrates geschrieben, so wäre Alles, was Platon den Sokrates von und zu einem Manne sagen läfst, der ihn nachher getödtet, viel zu wenig und viel zu milde. — Es würde freilich Allen, die die Nichtswürdigkeit des Anytos in ihren heiligsten Gefühlen auf das gerechteste empört, eine Art von Genugthuung gewährt haben, wenn Platon durch Sokrates dem Anytos seine Bosheit vorgehalten, ihn so recht zerknirscht und vernichtet hätte, dafs er beschämt vor seinem unschuldigen Opfer dagestanden hätte. Aber konnte das der Sokrates, der selbst nach seiner Verurtheilung es ausspricht, dafs sterben und aller Mühen entledigt werden das Beste für ihn sei und dafs er daher gar nicht seinen Verurtheilern und Anklägern zürne? (Apol. 41). Gerade diese Milde des Sokrates gegen seine Todfeinde ist die beste Vertheidigung seiner Unschuld und die schönste Rache, die er an ihnen üben konnte. Platon durfte ihn nicht anders als milde gegen seine Verfolger darstellen, mag er den Menon vor oder nach dem Tode des Sokrates geschrieben haben.

Haben wir demnach keinen Grund, aus der angeblich apologetischen Tendenz des Gespräches seine Abfassung vor den Procefs zu setzen, und hindert uns die Art, wie Anytos darin dargestellt wird, nicht, sie nach dem Tode des Sokrates anzunehmen, so müssen wir der Spur folgen, die uns Pla-

ton selbst zur Ermittlung der Abfassungszeit darbietet. Diese Spur findet sich bekanntlich in der Stelle, worin des Ismenias von Theben Erwähnung geschieht (S. 90). Sokrates rühmt von Anytos, dafs er einen reichen und verständigen Vater, den Anthemion, habe, welcher reich geworden ist, nicht von ungefähr oder durch ein Geschenk, wie der Thebaner Ismenias, der nur neuerlich die Schätze des Polykrates bekommen hat, sondern durch eigenen Verstand und Fleifs. — Es ist nicht zu zweifeln, dafs hier auf die Geschichte angespielt wird, die Xenophon (Hell. III, 5, 1) erzählt, dafs, als Agesilaos in Asien immer mehr dem Perserkönig gefährlich wurde, der persische Statthalter in Vorderasien, Tithraustes, eine Summe von 50 Talenten nach Griechenland geschickt habe, die Vorsteher von Theben, Korinth und Argos zu bestechen, einen Krieg gegen Sparta zu erregen, wodurch Agesilaos gezwungen wurde, nach Europa zurückzukehren. Unter den Bestochenen nennt Xenophon auch den Ismenias von Theben. Dies Ereignifs fällt in das Jahr 395, also etwa 5 Jahre nach dem Tode des Sokrates. Socher und Steinhart, die die Abfassung des Gespräches vor Sokrates Tod setzen, können natürlich nicht zugeben, dafs sich Platon auf ein Factum beziehe, das erst, nachdem er den Menon geschrieben, vorgefallen sei. Ismenias, meint Steinhart, mag früher schon, da er als ein beharrlicher Gegner der Spartaner und als einer der bedeutendsten Vertreter des demokratischen Princips bekannt war, von derselben Seite ein reichlicheres Geschenk bezogen haben. Wie Socher ausrechnet, konnten, da die Summe von 50 Talenten unter 5 oder 6 Personen vertheilt wurde, auf Ismenias etwa 8—10 Talente kommen, also höchstens etwa 25,000 fl. unseres Geldes. „Solch einer Summe halber, meint er, gleich dem Vermögen eines mittlern Bürgers, soll Ismenias den eminenten Ruf eines reichen Mannes in ganz Griechenland in einem solchen Grade erworben haben, dafs Platon noch mehrere Jahre nachher, als er seine Politeia schrieb, ihn seines Reichthums halber an die Seite eines Perdikkas, Xerxes u. a. stellte? Warum sprach man nicht von dem Reichthum der Uebrigen, die mit ihm beinahe gleichen Antheil an der Bestechungssumme erhalten haben mochten?"— Von dem reichlichern Geschenke, das Ismenias

nach Steinharts Vermuthung früher erhalten hat, weiſs die Geschichte nichts; auch war früher keine so dringende Gefahr für den Perserkönig vorhanden, die ihn bewogen haben konnte, eine noch gröſsere Summe auf die Bestechung der Griechen zu verwenden, als damals, wo ihn Agesilaos in seinem eigenen Lande bedrohte. Die gleiche Vertheilung der Summe unter die Bestochenen ist auch nur eine Vermuthung Buttmanns und nach ihm Sochers. Wahrscheinlich richtete sich der Antheil nach der Wichtigkeit der Person und des Staates, und da mag Ismenias unter seinen Kollegen am besten bedacht worden sein. Und mag auch die Summe an und für sich nicht so bedeutend gewesen sein, so war doch wenigstens, wie aus unserer Stelle und der im Staat hervorgeht, der allgemeine Glaube der, Ismenias habe vom Könige des Polykrates Schätze, d. h. einen unermeſslichen Reichthum erhalten. Daſs Platon hier dem allgemeinen Gerüchte mehr als der genauen Angabe des Historikers folgt, kann ihm doch Niemand zum Vorwurfe machen, zumal er gewiſs seinen Grund hatte, gerade den Ismenias in Beziehung zu Anytos zu setzen, der sich mit ihm, wie Hermann richtig bemerkt, zum Sturze der Dreiſsig auch politisch verbündet hatte. Ismenias war in Theben ein ebenso eifriger Demokrat und, wie wir aus seiner Zusammenstellung mit Periandros, Perdikkas und Xerxes im Staat schlieſsen können, ein ebenso hochmüthiger und gewaltthätiger Mann, wie Anytos in Athen. Als Demokrat ward er, nachdem Phöbidas die Kadmeia besetzt hatte, von der Aristokratenpartei als bestochener Perserfreund verurtheilt und hingerichtet (Xenoph. Hell. V, 2, 36). Die Bestechungsgeschichte, auf die hier angespielt wird, sollte wohl dem Anytos sein eigenes Benehmen in das Gedächtniſs rufen, als er, weil er Pylos nicht zu Hülfe gekommen, angeklagt, durch Bestechung der Richter sein Leben erkaufte, 409, nach Diodor (XIII, 64) das erste Beispiel dieser Art. — Wir stimmen daher Böckh (in Min. p. 46) und Schleiermacher bei, daſs das Gespräch vor 395 nicht verfaſst sein könne; aber selbst auch nicht einmal unmittelbar nach 395 kann es geschrieben sein, weil dann für den damaligen Leser der Anachronismus allzu auffallend gewesen wäre, sondern eine geraume Zeit nachher, etwa um 382, ungefähr gleichzeitig mit dem Anfange des

Staates, also in der Zeit, wo das Factum der Bestechung durch den Procefs des Ismenias erst recht wieder zur Oeffentlichkeit gekommen, das Datum derselben aber so schon der Gegenwart entrückt war, dafs der Leser und vielleicht Platon selbst den Anachronismus leicht übersehen konnten.

Eine andere Frage ist, in welcher Zeit man sich das Gespräch gehalten denken soll. Nach Steinhart liegt die Zeit der Haltung und der Abfassung nicht weit auseinander. Die Anklage des Anytos war noch nicht eingebracht, aber doch schon beschlossen. Wir müssen also nach ihm das Jahr 400 oder frühestens 401 als die Zeit, in welche das Gespräch fällt, annehmen. Aber damals konnte Menon nicht in Athen sein, da er sich in Asien bei dem jüngern Kyros befand (Xenoph. Anab. I, 2, 6). Menon wird überhaupt als ein junger Mann geschildert, der erst seine Studien macht und sich zu einem künftigen öffentlichen Berufe vorbereitet. In Thessalien hat er den Gorgias gehört und ist nun nach Athen gekommen, wahrscheinlich zur Vollendung seiner politischen Bildung; denn Sokrates bemerkt von ihm (S. 91): „Menon sagt schon lange zu mir, es verlange ihn nach derjenigen Weisheit und Tugend, vermöge deren die Menschen ihr Hauswesen und ihren Staat gut verwalten und Bürger und Fremde aufzunehmen und zu entlassen wissen, wie es eines rechtlichen Mannes würdig ist.“ Hieraus ist wahrscheinlich, dafs sich Platon Menons Anwesenheit in Athen geraume Zeit vor seinem Zuge nach Asien gedacht habe. Wenn ferner Steinhart meint, dafs Platon, als er diesen Dialog schrieb, noch keine Ahnung von Menons mehr als zweideutigem, durch den Verdacht des Verrathes seiner griechischen Landsleute befleckten Charakter, den er nach Xenophons Erzählung später in dem Söldnerheere des Kyros und am persischen Hofe zeigte, und von seinem traurigen und ruhmlosen Ende hatte; so beweist gerade die Uebereinstimmung der Charakterzüge und der Gesinnung, womit ihn Platon in unserm Gespräche ausstattet, mit seiner spätern Handlungsweise, die uns Xenophon schildert, dafs, als Platon den Dialog schrieb, ihm das ganze Leben des Mannes offen vorgelegen haben müsse. Eine directe Beziehung auf seine spätern Schicksale dürfen wir natürlich in dem Gespräche nicht erwarten; aber Platon konnte die Kenntnifs der-

selben bei seinen Lesern voraussetzen. Auf des Menon unsaubere Verhältnisse zu Aristippos, den Sokrates selbst einen Liebhaber des Menon nennt (S. 70), und zu Ariäos, worüber sich Xenophon (Anab. II, 6, 28) folgendermafsen äufsert: *παρὰ Ἀριστίππῳ μὲν, ἔτι ὡραῖος ὤν, στρατηγεῖν διεπράξατο τῶν ξένων· Ἀριαίῳ δὲ, βαρβάρῳ ὄντι, ὅτι μειρακίοις καλοῖς ἥδετο, οἰκειότατος ἔτι ὡραῖος ὢν ἐγένετο* — spielt offenbar Sokrates an, wenn er sagt (S. 76): „Auch verhüllt, o Menon, kann Jemand, wenn du sprichst, merken, dafs du schön bist und noch Liebhaber hast.“ Eine Hindeutung auf sein späteres Verhältnifs zu dem Perserkönig, an den er seine Landsleute verrieth, liegt in den Worten des Sokrates: „Gold und Silber herbeischaffen ist Tugend, wie Menon behauptet, der angestammte Gastfreund des grofsen Königs“ (S. 78). Wie Kallikles im Gorgias sieht auch Menon in jeder moralischen Beschränkung der Begierden eine Beeinträchtigung seiner persönlichen Freiheit. „Du begehrst über dich selbst gar nicht zu gebieten, um nämlich frei zu bleiben“, sagt zu ihm Sokrates (S. 86). — Menon ist, wie ihn Steinhart treffend charakterisirt, ein Sophistenjünger, der seine auswendig gelernte Weisheit sofort auf dem Markte des Lebens gleichsam zu verwerthen und für seine rein persönlichen Zwecke auszubeuten strebt. Der Name der Tugend klingt auch seinem Ohre süfs, darum drängt er den Sokrates, ihm zu sagen, wie sie erworben werde; aber er denkt sich ihren Erwerb ganz äufserlich wie den eines Schatzes, und als echter Weltmann sieht er in ihr nichts als die Kunst über Menschen zu herrschen und das Schöne dieser Welt sich anzueignen und zu geniefsen. Wir sehen leicht, wie ein solcher Charakter, dessen Grundzüge Eitelkeit und Egoismus waren, auf die bedenklichsten Abwege gerathen konnte. Man halte dagegen die Charakteristik, die uns Xenophon von demselben Manne giebt (Anab. II, 6, 21): „Er war begierig nach Reichthum, Herrschaft und Ehre; er strebte nach der Freundschaft der Mächtigsten, um nicht die Strafe seines Unrechts zu leiden; für den kürzesten Weg zu seinem Ziele zu gelangen hielt er Meineid, Lüge und Betrug; Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit setzte er der Einfalt gleich; wenn Andere sich ihrer Frömmigkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit rühmten, so rühmte er sich seiner Fertigkeit im

Betrügen, Lügen und Verhöhnen seiner Freunde; wer nicht voller Ränke war, der galt ihm für ungebildet", u. s. w. — und man wird gestehen, daſs Platon seine Kenntniſs des Menon nicht aus der Bekanntschaft des in Athen seiner Ausbildung wegen nur kürzere Zeit weilenden Jünglings, der hier wohl auch kaum Gelegenheit gehabt haben konnte, seinen Charakter im wahren Lichte zu zeigen, sondern aus dem öffentlichen Leben und Treiben des Mannes geschöpft hat. Und war, wie es höchst wahrscheinlich ist, die Anabasis des Xenophon die Hauptquelle, aus der er die Kenntniſs von Menons späterem Verhalten schöpfte, so ist das wieder ein Beweis von der spätern Abfassung unseres Gespräches. Nach der gewöhnlichen Annahme schrieb nämlich Xenophon seine Anabasis etwa 18—20 Jahre nach dem Rückzuge, also um 383—380. — Es kam dem Platon darauf an, in Menon ein ausgezeichnetes Exemplar eines Schülers sophistischer Tugendlehrer aufzuzeigen, so wie er an Anytos das nicht empfehlenswerthe Muster eines praktischen Lehrers politischer Weisheit hat aufstellen wollen. Die Wahl dieser Personen muſste eine um so treffendere sein, wenn der Leser schon wuſste, welche Früchte im Menon die sophistische Tugendbildung getragen und wie sich die praktische Pädagogik des Anytos an seinem eigenen Sohne bewährt hatte, der, wie uns die sogenannte xenophontische Apologie berichtet (c. 13), ein Taugenichts geworden ist, weil ihm sein Vater keine gute Erziehung gegeben hatte. Darum dürfen wir nicht die Abfassung des Gespräches in eine so frühe Zeit verlegen, wo Platon selbst die Resultate der Tugend des Sophistenschülers und der Weisheit des politischen Praktikers noch nicht wissen konnte; wohl aber durfte er die Haltung des Dialogs in eine Zeit verlegen, in welcher beide ihr Tugend und Weisheit noch nicht bewährt hatten. — Die Stelle (S. 95), in welcher Sokrates vom Anytos sagt: „O Menon, Anytos scheint mir böse zu sein. Das wundert mich auch nicht; denn erstlich glaubt er, daſs ich diese Männer lästere, und dann hält er sich selbst auch für einen von ihnen. Allein wenn er einmal einsehen wird, was das sagen will, Uebeles nachreden, dann wird er schon aufhören böse zu sein, jetzt aber weiſs er es nicht" — geht offenbar auf eine bittere Erfahrung, die Anytos selbst später

in seinem politischen Leben gemacht hat. Socher bezieht diese Anspielung entweder auf dessen Anklage wegen Pylos, oder auf seine Verbannung unter den Dreifsigen. Im ersten Falle müfste das Gespräch vor 409, im zweiten vor 404 zu setzen sein. Wir entscheiden uns für die letztere Annahme, weil ja die Anklage wegen Pylos keine weitern nachtheiligen Folgen für Anytos gehabt zu haben scheint, da er die Richter bestochen hatte, und setzen demnach die Haltung des Gespräches um das Jahr 406 oder 405. Uebrigens können wir hierbei ganz wohl auch Hermann beistimmen, wenn er aus dieser Aeufserung des Sokrates schliefst, dafs Anytos selbst bereits, als Platon dieses schrieb, die Nemesis, wie sie uns Diog. Laert. (II, 43) und Themistios (Or. XX, p. 293) schildern, an sich erfahren haben mochte.

Aus unserer Auseinandersetzung ergiebt sich, dafs die Zeit der Haltung von der der Abfassung des Gespräches viele Jahre auseinander liegt. Aus der Stellung, die es im Cyclus einnimmmt, erklärt sich die historische wie die philosophische Tendenz am einfachsten. Es ist dasjenige Gespräch, das die Reihe derer eröffnet, die uns das Ende des Weisen vorführen. Es kam hier vor Allem darauf an, die feindliche Stimmung gegen Sokrates, durch die es möglich wurde, die Katastrophe herbeizuführen, zu motiviren. Darum führt Platon den Anytos ein, den künftigen Hauptankläger, der jetzt freilich noch nicht an die Anklage denkt, doch schon auf Sokrates zürnt, weil er in ihm den Sophisten und den Verderber der Jugend sieht, der die Verdienste der bedeutendsten Männer Athens, für deren einen er sich selber hält, herabsetzt, und der es nicht zugeben will, dafs nur durch ihr Beispiel und durch ihre Lehre die Jugend zur Tugend herangebildet werden könne. Anytos ist der conservative Politiker, der nicht an dem Bestehenden gerüttelt wissen will; die Sophisten, die Männer des Fortschrittes, sind ihm die Verführer des Volkes und der Jugend, die er aus den Städten auszutreiben räth, wiewohl er selbst gesteht, dafs er sie gar nicht kenne, und eben deshalb ist ihm auch jeder ein Sophist, also auch Sokrates, der das Bestehende nicht über allen Tadel findet. Darum hat auch Platon den Anytos als den engherzigen, geistesbeschränkten, jeder freiern Bewegung, die über den engen Kreis des bürgerlichen Alltagslebens hin-

ausgeht, widerstrebenden Praktiker geschildert. Und in der That ist er auch später in der Anklage der Vertreter der beiden Klassen des conservativen Elements in jedem Staate, der niedern bornirten Volksmasse und der durch ihre eigenen Interessen an dem Fortbestehen des Alten betheiligten Reichen und Staatsmänner. „Anytos ist mir aufsäſsig, sagt Sokrates in der Apologie (S. 23), wegen der Handarbeiter und Staatsmänner.“ — Zwei andere Klassen von Feinden, deren Vertreter Lykon und Meletos waren, werden uns im Theätet und Euthyphron näher charakterisirt. — Mit feiner Ironie macht Platon gerade den Sophistenfeind und eifrigen Demokraten Anytos zum Gastfreunde des Menon, des Sophistenschülers und feinen thessalischen Junkers, wie ihn treffend Hermann nennt, des vornehmen Spröſslings der Aleuaden, der thessalischen Tyrannen. Menon, der, wie wir uns denken müssen, von Sokrates Weisheit schon in seiner Heimath gehört hat, hat bei seiner Anwesenheit in Athen seine Bekanntschaft gemacht und sich öfter mit ihm unterredet. Er sucht ihn, da er bald Athen verlassen will (S. 76), am folgenden Tage, nachdem er eine Unterredung mit ihm gehabt hat, an einem öffentlichen Orte wieder auf. Ihn begleitet sein Gastfreund Anytos, der bei dieser Gelegenheit mit Sokrates, den er früher wohl gekannt, aber wenig oder gar nicht beachtet haben mochte, in nähere Berührung kommt. Durch die Unterredung mit ihm wird er in dem früher durch die Volksmeinung gefaſsten Vorurtheil bestätigt, daſs Sokrates die Jugend verderbe, indem er die groſsen Staatsmänner lästere, seine eigene Weisheit über die jener Männer setzend. Von der Zeit an, will Platon andeuten, schreibt sich der Groll des Anytos gegen Sokrates, der ihm damals schon die drohende Warnung eingab, er möchte sich hüten, so leichthin schlecht von den Staatsmännern zu reden; denn hier in Athen sei es besonders leicht, Jemandem Böses anzuthun. Noch hat freilich Anytos nicht die bestimmte Absicht, selbst der Ankläger des Sokrates zu werden; es soll nur vorläufig motivirt werden, wie Anytos später dazu gekommen ist. Und so wird die in den folgenden Gesprächen geschilderte Katastrophe passend durch den Menon eingeleitet. Wir dürfen daher in dem Menon weder mit Socher ein Gespräch sehen, das mit dem Proceſs des

Sokrates in gar keinem Zusammenhang steht, noch mit Steinhart eine Schrift, die neben ihrer philosophischen Hauptten- denz noch die Nebentendenz gehabt hat, den mit der Anklage bedrohten Sokrates zu vertheidigen. Als apologetische Schrift kurz nach dem Tode des Sokrates, wofür sie Hermann ansieht, wäre sie theils überflüssig, da Platon alles hieher Gehörige in der Apologie gesagt hat, theils zu wenig populär für den gemeinen Leser; für den philosophischen bedurfte es nur der einfachen Darstellung der sokratischen Lehre. Nur wenn wir den Menon als die poetische Exposition der ganzen Tragödie, deren ersten Act gleichsam dieser Dialog bildet, fassen, ist die mimische Einkleidung, wonach Sokrates mit Anytos zusammenkommt, weder ein unnützes Beiwerk, noch ein verfehlter apologetischer Versuch. — Auf die eigentliche Vertheidigung in der Apologie wird deutlich genug in den Worten angespielt, womit Sokrates auf die Bemerkung des Menon, daſs ihm Anytos vielleicht wegen seiner Rede böse sei, antwortet: „Das kümmert mich wenig, und mit ihm wollen wir noch ein andermal reden“ (S. 99). Endlich liegt eine leise Hindeutung auf den spätern, für Sokrates ehrenvollen, für die Athener aber schmachvollen Ausgang des Processes in den Schluſsworten, wo Sokrates sagt: „Ehe wir fragen, auf welche Weise die Menschen zur Tugend gelangen, müssen wir zuvor untersuchen, was Tugend ist. Du aber suche das, wovon du selbst überzeugt bist, auch deinem Gastfreunde Anytos deutlich zu machen, damit er sanftmüthiger werde. Denn wenn du ihn überzeugst, wirst du auch den Athenern nützlich sein.“

Der äuſsern Einkleidung entsprechend ist auch der philosophische Inhalt des Gespräches. Die ethische Philosophie des Sokrates beruhte auf dem Begriff der Tugend. In der ersten Reihe war die Tugend die aus der Betrachtung unseres Selbst hervorgegangene Erkenntniſs des Guten, in der zweiten Reihe die Erkenntniſs des Selbst selbst oder der Idee des Guten. Den Sophisten hingegen war die Tugend der jedem Menschen angeborene Trieb nach dem Guten, unter dem sie das Angenehme und Vortheilhafte verstanden, und diesen Trieb zu befriedigen, braucht Niemand belehrt zu werden; wohl aber giebt es gewisse Fertigkeiten, die durch Ue-

bung ausgebildet, dem Menschen zur Erlangung der Lebensgüter besonders förderlich sind, wie die Rhetorik, die nach Gorgias alle andern Wissenschaften überflüssig macht, da der Redner die Menschen zu Allem zwingen kann. Daher gab sich auch Gorgias gar nicht für einen Tugendlehrer aus, sondern lachte vielmehr über die Andern, wenn er sie es versprechen hörte; nur im Reden, meinte er, könne er Andere stark machen (Men. 94). Den praktischen Geschäftsmännern war die Tugend das praktische Geschick, der richtige Tact, jedesmal im Leben das Richtige zu treffen. Auch diese Tugend kann nicht gelehrt werden, sondern ist eine reine Göttergabe. Im Menon werden diese drei Auffassungen der Tugend einander gegenüber gehalten, und das Resultat ist: die sophistische Tugend ist gar keine Tugend; die praktische Tugend verhält sich zu der philosophischen wie der Schatten zu dem wirklichen Dinge. — Menon fragt den Sokrates: „Kannst du mir wohl sagen, ob Tugend gelehrt werden kann, oder ob nicht gelehrt, sondern geübt; oder ob weder angeübt, noch angelehrt sie von Natur oder sonst wie den Menschen einwohnt?“ — „Es kommt darauf an, entgegnet Sokrates, den Begriff der Tugend zu bestimmen; denn wie soll man wissen, ob Tugend lehrbar ist oder nicht, wenn man nicht einmal weiſs, was Tugend ist?“ — Menon giebt hierauf verschiedene Definitionen der Tugend, die sich alle als unzulänglich erweisen, so daſs er zuletzt seine Unfähigkeit eine solche zu finden eingestehen muſs, da ihn Sokrates wie ein Zitterroche an Leib und Seele erstarrt habe, damit treffend die Lehrweise des Sokrates bezeichnend, die immer darauf ausging, in dem Andern den Schein des Wissens zu zerstören, damit er, seiner Unwissenheit sich bewuſst, dann nach dem wahren Wissen strebe. Menon aber, in dem unbehaglichen Gefühl eben dieser Unwissenheit, ist weit entfernt, sich dadurch zu diesem Streben anregen zu lassen, sondern nimmt zu dem bequemen sophistischen Satze seine Zuflucht, daſs man dasjenige nicht suchen könne, wovon man überall gar nicht weiſs, was es ist. In diesem Satze liegt die Negation jedes Wissens und jeder Erkenntniſs, die nur möglich wird, wenn man das Unbekannte an das schon Bekannte knüpft. Wäre dem Menschen ursprünglich Alles unbekannt, so fehlte

ihm der Punkt, woran er lernend das Unbekannte knüpfen könnte, und Erkenntniſs wäre überhaupt für den Menschen unmöglich. Diesen Punkt findet Sokrates in den der Seele ursprünglich einwohnenden Ideen, die sie in einem frühern Leben angeschaut und deren sie sich im jetzigen Leben erinnert, sobald sie durch sich selbst oder durch Andere darauf geführt wird. So ist ihm Lernen nichts als eine durch die Ideenassociation erweckte Erinnerung. Die Wahrheit dieser Ansicht beweist er durch die Katechese, die er mit dem Burschen des Menon anstellt, der nie etwas von Mathematik gehört hat und durch Fragen dahin gebracht wird, selbst den Satz zu erweisen, daſs das Quadrat der Diagonale das Doppelte des gegebenen Quadrates ist. Es ist also wohl möglich, auf diesem Wege auch zu finden, was Tugend ist; aber die Frage nach der Tugend selbst fallen lassend, will Menon die ursprüngliche Frage, ob sie lehrbar sei oder nicht, wieder aufgenommen wissen. Da ein directer Beweis, daſs die Tugend lehrbar ist oder nicht, ohne den Begriff der Tugend nicht möglich ist, so muſs Sokrates natürlich den indirecten führen. Gesetzt, die Tugend sei lehrbar, so kann sie nichts Anderes als Erkenntniſs sein. Da nun die Tugend gut und deshalb auch nützlich ist, und alle Güter nur dann erst nützlich werden, wenn man sie mit Vernunft gebraucht, wenn also Einsicht zu ihnen kommt, so ist in der That die Tugend identisch mit Einsicht, Erkenntniſs. Nun aber ist Einsicht und Erkenntniſs nicht ein von Natur uns Angebornes, sondern wird uns erst durch Belehrung zu Theil, woraus dann folgt, daſs die Tugend lehrbar ist. Ist sie aber lehrbar, fragt Sokrates weiter, so muſs es auch Lehrer der Tugend geben. Welches sind nun Lehrer der Tugend? Die Sophisten etwa? Diese will Anytos nicht dafür gelten lassen, und auch Sokrates nicht, wenn er auch nicht dem Anytos zugiebt, daſs sie wissentlich das Verderben und Unglück derer sind, die mit ihnen umgehen. Aber ebenso wenig sind, wie Anytos meint, alle guten und rechtschaffenen Männer, solche natürlich, für deren einen er sich selbst hielt, Lehrer der Tugend; denn dann müſsten, sagt Sokrates, die tüchtigsten Männer auch immer die tüchtigsten Kinder gehabt haben, und dem widerspricht doch die Erfahrung gar sehr. Ist indeſs nicht zu

leugnen, daſs es tüchtige Männer giebt, die aber ihre Tugend nicht einmal ihre Kinder lehren können, so kann ihre Tugend nicht auf Erkenntniſs beruhen, also auch nicht ein Wissen sein. Sie kann mithin nur höchstens aus einer richtigen Vorstellung oder Meinung hervorgehen, die uns in der That in manchen Fällen ebenso sicher führt, wie die Erkenntniſs selbst. Die richtigen Meinungen sind freilich eine schöne Sache, so lange sie bleiben; aber sie pflegen eben nicht lange zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele der Menschen. Nur durch Beziehung des Grundes lassen sie sich festmachen, und das ist eben die Erinnerung, das Zurückgehen auf den letzten Grund alles Guten, auf die Idee des Guten. Sind sie aber auf diese Weise gebunden, so werden sie Erkenntniſs und können auch gelehrt werden. Wie im Ion gezeigt worden ist, daſs die Dichter und ihre Ausleger viel Gutes und Schönes nicht aus Erkenntniſs, sondern aus einer göttlichen Begeisterung zu Tage fördern, ebenso, wird hier behauptet, verwalten die Staatsmänner die Staaten durch richtige Vorstellung, nicht durch Erkenntniſs. Sie gleichen den Wahrsagern und Orakelsprechern, die viel Wahres sagen, aber nichts von dem wissen, was sie sagen. Sie haben ihre Tugend weder von Natur, noch durch Belehrung, sondern sie wohnt ihnen durch göttliche Schickung und ohne Vernunft bei. Gäbe es indessen einen Staatsmann, der auch vermöchte einen Andern zum Staatsmanne zu machen, so würde von ihm das gelten, was Homeros von Teiresias sagt: „Er allein nimmt wahr; die Andern sind flatternde Schatten."

Hieraus wird deutlich, daſs es Platon in diesem Gespräche darum zu thun war, die dreifache Auffassung der Tugend einander kritisch gegenüber zu halten. Den Sophisten ist die Tugend nichts als die Befriedigung des dem Menschen angeborenen Triebes nach Wohlbefinden, und die Tugendlehre die Mittheilung der Mittel, durch die am wirksamsten dieser Trieb befriedigt wird. Protagoras läſst in dem gleichnamigen Gespräche in jenem Mythos, worin er das Wesen der Tugend entwickelt und ihre Lehrbarkeit zu erweisen sucht, die kunstreiche Weisheit des Hephästos und der Athene nebst dem Feuer von Prometheus den Menschen bringen. Mit ihnen erhielt der Mensch die Mittel, sich die Güter, die er zu sei-

nem Wohlbefinden brauchte, zu verschaffen. Er hatte die zum Leben nöthigen Wissenschaften, aber noch nicht die bürgerliche Tugend, und weil diese fehlte, konnten die Menschen nicht friedlich bei einander wohnen und zerstreut wurden sie bald aufgerieben. Damit sie nicht untergehen möchten, schickt ihnen Zeus durch Hermes Scham und Recht, die nicht, wie die Künste unter Einzelne, sondern unter Alle vertheilt sind. Jedem nützt die Gerechtigkeit und Tugend des Andern, darum lehrt Jeder so gern den Andern das Gerechte und Gesetzmäſsige, und wenn Einer auch nur ein Weniges versteht, die Andern in der Tugend weiter zu bringen, so muſs man es gern annehmen. — Dem Protagoras ist die Tugend die Befolgung des von auſsen dem Menschen aufgelegten Gesetzes zur Erhaltung der Ordnung und Sicherheit, nicht eine aus dem Innern hervorgegangene Erkenntniſs des Guten; sie ist ein Zwang, den der Stärkere dem Schwächern auferlegt, wie das Thrasymachos im Staate deutlicher ausspricht, wenn er die Gerechtigkeit definirt als das dem Stärkern Zuträgliche, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schaden. Darum erklärt auch Gorgias freimüthiger als Protagoras, die Tugend könne gar nicht gelehrt werden, und er gebe sich auch gar nicht für einen Tugendlehrer aus; nur das Reden lehre er, wodurch der Mensch die Andern zu Allem zwingen kann, was ihm vortheilhaft ist. Und noch freimüthiger offenbart Kallikles die eigentliche Meinung der Sophisten: „Es giebt ein von Natur Schönes und Gerechtes und das ist, wenn Jemand, der richtig leben will, seine Begierden so groſs als möglich werden läſst und ihnen, wie groſs sie auch sind, Genüge zu leisten sucht durch Tapferkeit und Klugheit. Weil aber die Meisten das nicht im Stande sind, tadeln sie gerade solche Menschen, aus Scham ihr eigenes Unvermögen verbergend, und sagen, Ungebundenheit sei etwas Schändliches, und loben die Besonnenheit und Gerechtigkeit ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen. Der Wahrheit nach aber verhält es sich so: Ueppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit, jenes aber ist Ziererei, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts werth.“ — „Du sagst ganz offen heraus, bemerkt hierauf Sokrates sehr richtig, was die

Andern zwar auch denken, aber nicht sagen wollen“ (Gorg. 492). — Auch Menon war ein solcher Sophistenzögling. Gefragt, was Tugend sei, sagt er: Sie ist das Vermögen über Menschen zu herrschen (S. 73) und sich am Schönen zu erfreuen und es zu vermögen (S. 77), also Macht und Lust an den irdischen Gütern. Auch ihm ist Selbstbeherrschung Beschränkung der Freiheit. „Du begehrst über dich gar nicht zu gebieten, um nämlich frei zu bleiben,“ sagt zu ihm Sokrates. Die Widerlegung dieser Auffassung des Lebens und der Tugend vom ethischen Standpunkte aus enthält schon der Gorgias; hier wird daher dem Menon weniger das Unsittliche, als das Unlogische derselben nachgewiesen. — Die Sophisten können die Tugend nicht lehren, meint Anytos, aber jeder rechtschaffene und tüchtige Bürger ist ein lebendiges Exemplar der Tugend und an ihm kann die Jugend sie am besten lernen. Allein wie kommt es, wirft ihm Sokrates ein, daſs gerade die Söhne der gröſsten Staatsmänner am wenigsten tüchtig geworden sind? Die Tugend dieser Männer kann also auch nicht lehrbar sein, sonst würden sie sie am ersten ihren Kindern mitgetheilt haben; ein Einwurf, den Sokrates gegen die Lehrbarkeit der gemeinen politischen Tugend schon dem Protagoras gemacht hatte. Es bleibt also nur die auf Erkenntniſs beruhende Tugend übrig, die allein lehrbar ist, weil sie nicht, wie jene praktische Tugend der Staatsmänner, in einer richtigen Meinung, sondern in der Vernunft und Einsicht besteht, und diese Tugend ist, wie es im Staate nachgewiesen worden, die des Philosophen, der die Erkenntniſs des höchsten Gutes hat. Wenn der Staatsmann eine solche Tugend hätte, die er zugleich lehren könnte, so wäre er auch Philosoph, und nur der Staatsmann, der zugleich Philosoph ist, ist der Teiresias, der allein wahrnimmt, indeſs die Andern flatternde Schatten sind. So ist diese Untersuchung eine specielle Anwendung dessen, was Platon im Staate (V, 476) über den Unterschied des Weisheitsliebenden und Meinungsliebenden gesagt hat, auf das Verhältniſs der philosophischen und praktischen Tugend und ihrer Mittheilbarkeit, und hierin liegt sowohl die Apologie der Philosophie überhaupt gegen den Vorwurf ihrer Unbrauchbarkeit für den Staatsmann, als auch des Philosophen in der Person des Sokrates, dem man als

Tugendlehrer, wie den Sophisten, das Verderben der Jugend Schuld gab. Die sophistische Tugend, wie das schon im Gorgias nachgewiesen worden, macht, indem sie den Lüsten und Neigungen der Bürger schmeichelt, den Staat nicht besser, sondern schlechter. Die praktische Tugend tüchtiger Staatsmänner vermag wohl für eine Zeit den Staat gut zu leiten, aber sie giebt nicht die Bürgschaft eines dauernden Glückes. Nur die Tugend des Philosophen macht das Wandelbare fest; sie ruht auf einem festen Principe, wodurch sie selbst immer das Richtige trifft und das sie auch Andern mittheilen kann. So enthält der Menon die Bestätigung des Satzes im Staate, daſs es für die Staaten nicht eher eine Erholung von dem Uebel giebt, als bis entweder die Philosophen Könige, oder die Könige und Gewalthaber Philosophen werden, und also beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie. Den Weg zu zeigen, wie sich die philosophische Theorie mit der politischen Praxis verbinden lasse, das ist dann die Aufgabe des Politikos, der ebenso die Ergänzung des Menon ist, wie der Sophistes die des Theätet.

Ist so der Menon einerseits eine Rechtfertigung dessen, was in allen frühern Dialogen über die Tugend gesagt worden ist, so ist er andererseits eine Rechtfertigung der dialektischen Methode im Gegensatze zu der sophistischen. Wenn in den Gesprächen der ersten Reihe die sophistische Methode sich gleichsam in praxi als unzulänglich in den Kämpfen des Sokrates mit den Sophisten erwiesen hat, und wenn in den Gesprächen der zweiten Reihe das Wesen der echten philosophischen Methode, der Dialektik, entwickelt worden ist, so wird im Menon an schlagenden Beispielen der Grund der Unzulänglichkeit jener und der Richtigkeit dieser nachgewiesen. Es war im Phädros, Philebos und Staat das Wesen der Dialektik in die Begriffsbildung und Begriffstheilung gesetzt worden. Von dem Einzelnen steigt man auf der Leiter der Art- und Gattungsbegriffe bis zur höchsten Idee hinauf und von dieser wieder herunter bis zum Einzelnen. Nur so wird die wahre Erkenntniſs möglich, und die Dialektik ist deshalb die höchste Wissenschaft, weil sie nicht auf halbem Wege stehen bleibt, sondern bis zu dem letzten Grunde zurückgeht. Als eine Vorübung zum dialektischen Denken war

im Philebos und im Staate die Mathematik empfohlen worden. Der Menon enthält nun die praktischen Belege zu jener Theorie des logischen Denkens; er ist gewissermaſsen eine praktische Logik in Beispielen, wie denn überhaupt die drei Dialoge Menon, Theätet und Euthyphron in formeller Hinsicht Muster der in die sokratische Katechese gekleideten platonischen Dialektik sind. — Zuerst wird an Beispielen gezeigt, wie eine Begriffsbestimmung nicht sein dürfe. — Menon, von Sokrates gefragt, was Tugend sei, definirt die Tugend so, daſs er sagt: „Die Tugend des Mannes ist, daſs er vermöge den Staat zu verwalten und seinen Freunden wohl, seinen Feinden aber wehe zu thun; die Tugend der Frau, Alles im Hause gut im Stande zu halten und dem Manne zu gehorchen, und so ähnlich ist die Tugend eines Kindes, eines Alten, eines Freien und eines Knechtes eine andere." — „Du hast mir, erwiedert hierauf Sokrates, einen ganzen Schwarm von Tugenden und die Merkmale, wodurch sie sich von einander unterscheiden, gegeben statt der einen Tugend mit dem allen ihren Arten gemeinsamen Merkmale, wodurch sie eben Tugenden sind." — Menon versucht eine andere Definition: „Die Tugend ist das Vermögen über die Menschen zu herrschen." — Diese Definition ist theils zu eng, da sie die Tugend des Kindes, die Tugend des Knechtes, die ja nicht herrschen, ausschlieſst, theils auch wieder zu weit, weil ja nur das Vermögen gerecht zu herrschen Tugend sein kann. — „Gut, sagt Menon, so ist Gerechtigkeit Tugend." — „Wohl, erwiedert Sokrates, eine Tugend, aber nicht die Tugend, so wie das Runde eine Gestalt ist, aber nicht die Gestalt schlechthin." — Da Menon die richtige Definition nicht finden kann, will ihn Sokrates darauf führen. „Es kommt eben darauf an, das Viele unter einen Begriff zu bringen, der jedem Einzelnen, wenn es auch einem Andern entgegengesetzt ist, zukommt. Das Runde und das Gradlinige ist einander entgegengesetzt, und doch nennt man beides Gestalt; das Wort Farbe begreift nicht nur das Weiſse, sondern auch das ihm entgegengesetzte Schwarze und noch vieles Andere dergleichen. Wenn wir nun die Gestalt so erklären wollten, daſs wir sagten: sie ist das, was überall der Farbe folgt, wäre diese Definition richtig?" — „Nur dann, antwortet Me-

non, wenn man erst wüſste, was Farbe ist; denn wenn Einer leugnete zu wissen, was Farbe ist, sondern darüber eben so im Unklaren wäre, wie über die Gestalt, so hätte ich damit nichts geantwortet.“ — „Richtig! sagt Sokrates; man muſs nicht blos das Rechte antworten, sondern auch nur durch solche Merkmale, welche der Fragende ebenfalls eingeständig ist zu verstehen. So erkläre ich denn die Gestalt als die Grenze des Körpers.“ — Ist mit diesem das Wesen einer richtigen Definition vollkommen deutlich machenden Beispiele das Muster, wie jede andere beschaffen sein müsse, gegeben, so werden nun noch zwei Arten sogenannter Definitionen vorgeführt, deren sich die Sophisten häufig bedienen mochten, die aber Sokrates als echte Definitionen nicht gelten läſst. Menon verlangt nämlich auch die Definition der Farbe. — „Du bist übermüthig, sagt Sokrates, einem alten Manne so schwierige Dinge aufzulegen; doch will ich nach Gorgias Weise antworten. Nicht wahr? ihr nehmt nach Empedokles gewisse Ausflüsse an aus Allem, was ist, und Gänge, in welche und durch welche die Ausflüsse gehen, und daſs von den Ausflüssen einige einigen Gängen angemessen sind, andere nicht? Nun so ist die Farbe der dem Gesichte angemessene und wahrnehmbare Ausfluſs aus den Gestalten. Und ebenso läſst sich erklären, was der Schall ist und der Geruch und vieles Andere der Art.“ — „Ganz vortrefflich!“ ruft Menon aus. — „Vielleicht, meint Sokrates, weil die Erklärung nach einer dir gewohnten Weise abgefaſst ist. Es ist nämlich eine gar prächtige Antwort (τραγικὴ γάρ ἐστιν ἡ ἀπόκρισις), darum gefällt sie dir besser, als die von der Gestalt; mir aber erscheint diese als die bessere.“ — Die gegebene Definition von der Farbe ist eine sogenannte genetische, die nicht sowohl das Wesen der Sache, als die Entstehung derselben erklärt. Ihr liegt die naturwissenschaftliche Anschauung des Empedokles zu Grunde, der Platon durchaus nicht die Wahrheit abspricht, da er ihr auch im Timäos folgt; nur gefällt ihm die Definition nicht und zwar gerade aus dem Grunde, weshalb sie dem Menon prächtig erscheint. Sie setzt die Kenntniſs eines bestimmten wissenschaftlichen Systems voraus und ist deshalb nicht allgemein verständlich, wie gelehrt sie auch klingt, und ist das System falsch, so muſs auch noth-

wendig die Definition falsch sein. Auch Menon, meint Sokrates, würde sie nicht für so vortrefflich halten, wenn er erst in die rechte Wissenschaft eingeweiht wäre. — Die letzte Definition, die Menon von der Tugend giebt, ist keine eigentliche Definition, sondern ein Dichterausspruch, eine Sentenz, in der das Wahre liegen kann und hier wohl auch wirklich liegt, nur freilich nicht in dem Sinne des Menon. Damit die Wahrheit aus dem Dichterspruche gefunden werde, bedarf es erst der Erklärung, also wieder einer ganzen Reihe von Definitionen. „Tugend ist, behauptet Menon, wie der Dichter sagt, sich am Schönen erfreuen und es vermögen, d. h. dafs man dem Schönen nachstrebend vermöge es herbeizuschaffen." — Sokrates beweist ihm, dafs das Schöne hier zugleich auch das Gute sein müsse, weil Niemand das Böse als Böses begehrt; also wäre die Tugend das Gute wollen und es vermögen. Das Wollen aber kommt Allen zu, und in sofern ist nicht Einer besser als der Andere. Die Tugend kann also nur in dem Vermögen das Gute herbeizuschaffen bestehen. Ist nun Gold und Silber oder Macht und Ansehen das Gute, so ist nicht das blofse Herbeischaffen, sondern das Herbeischaffen auf gerechte und fromme Weise Tugend. Ja selbst der Nichterwerb dieser Güter, wenn es ungerecht ist, sie herbeizuschaffen, ist oft schon Tugend. So ergiebt sich denn wieder, dafs die Tugend nicht in dem Erwerb und Nichterwerb dieser Güter überhaupt, sondern nur darin besteht, dafs dies auf gerechte Weise geschehe; also ist Tugend ein Thun mit Gerechtigkeit, und da nun die Gerechtigkeit ein Theil der Tugend ist, so heifst dies: Tugend ist, Alles, was man thut, mit einem Theil der Tugend thun. Wenn ich nun das Ganze, die Tugend, nicht kenne, wie soll ich da einen Theil derselben kennen? — Auf so empirische Weise, wie es bisher versucht worden war, liefs sich keine genügende Definition der Tugend finden, und Menon zweifelt, ob es überhaupt möglich sei, etwas, was man nicht kennt, zu finden. Hier ist nun Platon zu dem Punkt gelangt, wo er die Operation des Erkennens an einem praktischen Beispiele deutlich machen konnte, nachdem er im Phädros, Philebos und Staat im Allgemeinen die Kunst der Dialektik als die des Erken-

nens angegeben hatte. Die Katechese des Knaben ist ein praktischer Beleg zu dem Satze im Staate, dafs die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen sie auszugeben, indem sie behaupten, wenn keine Erkenntnifs in der Seele wäre, könnten sie sie ihr einsetzen, wie wenn man blinden Augen ein Gesicht einsetzen wollte. Die Unterweisung ist vielmehr die Kunst der Umlenkung der Seele von dem Werdenden zur Anschauung des Seienden, nicht das Einbilden des geistigen Schauens, sondern die Rechtstellung desselben (VII, 518). Das Wissen liegt in uns gebunden; die wahre Methode besteht darin, das gebundene Wissen zu entbinden, eine wahrhaft geistige Maieutik. Sie beruht auf dem Grundsatze, dafs wir gewisse ursprüngliche Ideen in unserer Seele tragen, die wir nicht aus Anschauungen in diesem Leben erlangt haben können. Es mufste, da von Menon natürlich nicht vorausgesetzt werden konnte, dafs er mit der Ideenlehre Platons bekannt sei, ihm erst von Sokrates auf eine populäre und fafsliche Weise das Princip derselben beigebracht werden, und das thut Sokrates, indem er sich auf eine Stelle des Pindar beruft, nach der die Seele unsterblich und oftmals geboren und Alles, was hier und in der Unterwelt ist, erblickt hat. Da also nichts ist, was sie nicht in Erfahrung gebracht hätte, so vermag sie sich auch von der Tugend und allem Andern dessen zu erinnern, was sie früher gewufst hat. Das Suchen und Lernen ist also nichts als Erinnerung. Wir dürfen aus der Berufung auf den Dichterausspruch und aus der ganzen mehr populären Art, wie Platon hier die Präexistenz der Seele und das Vorhandensein der ursprünglichen Ideen zur Anschauung bringt, nicht mit Steinhart und Andern schliefsen, dafs dies ein erster unvollkommner Versuch gewesen sei, diese Lehre vorzuführen, während er in den ähnlichen Mythen des Phädros und Phädon, ohne sich durch die rohern Vorstellungen der Volksreligion beschränken zu lassen, die Mythen umgedichtet, vergeistigt und zum reinsten Bilde seiner hohen Ideen gestaltet habe, und daher diese als die vollendetern auch die spätern Dichtungen seien. Wir finden mit Stallbaum in unserm Mythos eine absichtliche Accommodation, doch nicht sowohl an den Standpunkt der Sophisten überhaupt, als an den des Menon zu dem Zwecke, wozu eben

dieser Mythos hier eingeflochten ist. Platon hätte uns gewifs auch hier eine schwungreichere Schilderung des Seelenlebens geben können, wenn er es vor solchen Zuhörern, wie er sie hier dem Sokrates giebt, für passend und nothwendig gehalten hätte. Hier sollte nur dem Leser das im Phädros, Staat und Timäos Gegebene in Erinnerung gebracht und Menon zum Verständnifs des Folgenden vorbereitet werden, und dazu genügt der Mythos, wie er ist, völlig. Dafs Platon die Entwicklung eines mathematischen Satzes und nicht des Tugendbegriffes zum Belege seiner Lehre von der Erinnerung, worin das eigentliche Lehren bestehe, gewählt hat, dafür liegt der Grund in der Tendenz des Gespräches überhaupt. Den Begriff der Tugend als der Erkenntnifs des höchsten Gutes hat er uns schon im Staate gegeben und setzt ihn hier bei dem Leser als bekannt voraus. Eine klare Hinweisung darauf liegt in dem Dichterausspruche, mit dem er den Menon die Tugend hatte erklären lassen: Sich am Schönen erfreuen und es vermögen (*χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι*), d. h. nach dem Schönen, das zugleich das Gute ist, streben und es in seinem Leben darstellen; wobei das Schöne und Gute freilich nicht mit Menon als Reichthum und Macht zu fassen ist. Es handelte sich hier nicht darum, den Sokrates dem Menon den Begriff der Tugend beibringen zu lassen, sondern durch ein praktisches Beispiel die Methode zu zeigen, wie man verfahren müsse, Andere zur Erkenntnifs zu leiten. Und da die Mathematik als die Leiterin zur Dialektik erkannt worden war, so wird aus dieser Wissenschaft das Beispiel gewählt. — Sokrates begnügt sich nicht, aus dem Knaben den Beweis heraus zu locken, sondern macht auch auf die Seelenzustände, die das Lernen in dem Lernenden hervorbringt, aufmerksam. Der Knabe, gefragt: da die Seite des vierfüfsigen Quadrats zwei Fufs ist, wie grofs da die Seite des achtfüfsigen Quadrats sein müsse, antwortet: vier Fufs; dann aber überführt, dafs das Quadrat der vierfüfsigen Seite sechzehnfüfsig ist, das Quadrat der dreifüfsigen Seite aber neunfüfsig, gesteht er, nicht zu wissen, was die Seite des achtfüfsigen Quadrats sei. — „Siehst du, sagt Sokrates, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wufste er auch keineswegs, welches die Seite des achtfüfsigen Vierecks ist, wie er es auch jetzt

nicht weifs; allein er glaubte damals es zu wissen und antwortete dreist fort als ein Wissender und meinte nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber ist er schon in Verlegenheit, und wie er es nicht weifs, so glaubt er es auch nicht zu wissen. Steht es also nun nicht besser mit ihm in Bezug auf die Sache, die er nicht wufste? und indem wir ihn in Verlegenheit brachten und zum Erstarren wie ein Zitterroche, haben wir ihm etwa dadurch Schaden gethan? Vielmehr haben wir vorläufig das bewirkt, dafs er es gern suchen möchte, da er es nicht weifs, indefs er sich vorher nicht bemüht haben würde das zu suchen oder zu lernen, was er, nicht wissend, glaubte zu wissen, bis er, überzeugt er wisse nicht, in Verwirrung gerieth und sich nach dem Wissen sehnte. So hat ihm also das Erstarren Nutzen gebracht." — Es wird hier auf eine anschauliche Weise der Unterschied des Glaubens und Meinens vom Wissen, worauf später und in den folgenden Gesprächen Bezug genommen wird, dargelegt und zugleich gezeigt, wie das Bewufstsein des Nichtwissens der erste Antrieb zur Erkenntnifs ist, wie also der Grundsatz der Sophisten, dafs wir, was wir nicht wissen, auch nicht suchen dürfen, durchaus nur Geistesträgheit fördere. Nur wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, werden wir besser und tüchtiger. — Nachdem so der Weg gezeigt worden ist zum Wissen zu gelangen, will Sokrates diesen Weg einschlagen, um endlich den Menon zu der richtigen Bestimmung der Tugend zu führen. Er wäre dann zu demselben Resultate gelangt wie im Staate, dafs die Tugend nichts Anderes sei, als die Einsicht der Idee des Guten. Da aber Platon die Kenntnifs, was Tugend ist, bei dem Leser schon voraussetzt, läfst er Menon von der Forderung nach der Bestimmung der Tugend abstehen und zu der frühern Frage zurückkommen, ob sie, mag sie nun sein, was sie wolle, lehrbar ist oder nicht. Offenbar thut dies Platon in der doppelten Absicht, uns auch in formeller Hinsicht mit dem Wesen der sogenannten analytischen Methode bekannt zu machen und dann auch auf diese Art das zu beweisen, was er im Staate nach der synthetischen Methode bewiesen hatte, dafs Tugend Erkenntnifs und mithin lehrbar sei. Das Wesen der analytischen Methode macht er uns wieder an einem mathe-

matischen Satze deutlich. Aus der hypothetischen Annahme, die Tugend sei Erkenntnifs, folgt dann, dafs sie auch lehrbar sein müsse. Denn dafs der Einwand, der darauf von Sokrates gemacht wird: Wenn Tugend lehrbar wäre, müfste es auch Lehrer derselben geben, und da sich keine finden wollen, so ist sie wohl auch nicht lehrbar — nicht im Ernste zu nehmen sei, leuchtet ein. Die Sophisten und praktischen Staatsmänner sind allerdings keine Lehrer; allein wenn es auch diese nicht sind, so folgt noch nicht daraus, dafs es überhaupt keine geben könne. Jene sind keine Lehrer, weil sie nur Vorstellungen, nicht die Erkenntnifs des Guten haben; wer aber die unstäten Vorstellungen durch Beziehung des Grundes zu binden verstände und sie so in bleibende Erkenntnifs umwandelte, der wäre auch ein Lehrer der Tugend, und ein solcher ist der Philosoph, der als Staatsmann auch vermag einen Andern zum Staatsmanne zu machen.

Indem man theils die Stellung, theils die Bedeutung des Menon verkannt hat, hat man über die Tendenz und die Verbindung des Gespräches mit andern die verschiedensten Meinungen aufgestellt. Während die einen Erklärer annehmen, Platon habe gegen seine sonstige Ansicht in der Tugend eine Göttergabe ohne Vernunft gesehen und ihr daher alle Lehrbarkeit abgesprochen, glaubten Andere, er habe der lehrbaren, auf Erkenntnifs beruhenden Tugend eine zweite ihr in den Wirkungen ganz gleiche Art von nicht lehrbarer Tugend, die der richtigen Meinung, zur Seite gestellt. In letzterer Art fafst auch Steinhart den Gedanken Platons auf, dafs er die wahre Tugend in die innigste Harmonie jener göttlichen, in grofsen Naturen das Gröfste wirkenden Genialität und der klaren, vernünftigen Erkenntnifs setzte, zugleich aber annahm, dafs im praktischen Leben, auch wo diese Erkenntnifs fehlt oder nur unvollständig vorhanden ist, jene Genialität im Bunde mit einem durch Uebung erworbenen richtigen praktischen Urtheile immer noch eine Tüchtigkeit und Sicherheit des Handelns bewirken könne, die zwar noch nicht die reinste Tugend, aber doch in ihrer Sphäre alles Beifalls würdig und mit der höhern Tugend aus gleicher Wurzel erwachsen ist, aus der Wurzel des dem Menschen eingepflanzten göttlichen Lebens. — Es ist wahr, dafs

Platon die richtige Meinung gewissermaſsen als einen Ersatz der Erkenntniſs ansieht, wie aus jenem Beispiele von dem Wegführer nach Larissa (S. 97) hervorgeht, und insofern beurtheilt er auch die gewöhnlichen Staatsmänner milder, als er es im Gorgias und selbst noch im Staate gethan; daſs aber die höchste Tugend selbst in der innigsten Harmonie der göttlichen Genialität und der menschlichen Erkenntniſs bestehen solle, ist ebenso unplatonisch, als wenn man behaupten wollte, Platon habe die Philosophie überhaupt in die Harmonie des Meinens und Erkennens gesetzt. Unterscheidet er doch im Staate auf das Bestimmteste den Meinungsliebenden, der nur träumend lebt, von dem Weisheitsliebenden, der wachend lebt. Die Tugend liegt ihm nur im Erkennen, nicht aber zugleich in der Vorstellung, und darum hebt er auch in unserm Gespräche so nachdrücklich den Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniſs hervor, wenn er sagt: „Daſs die Erkenntniſs sich durch das Gebundensein von der richtigen Vorstellung unterscheide, das sage ich keinesweges als wüſste ich es, sondern ich vermuthe es blos; daſs aber Vorstellung und Erkenntniſs etwas Verschiedenes sind, das glaube ich nicht nur zu vermuthen, sondern wenn ich irgend etwas zu wissen behaupten möchte, und nur von Wenigem möchte ich dies behaupten, so würde ich dies Eine hieher setzen unter das, was ich weiſs“ (S. 98). Auf die umfassendern Untersuchungen über Vorstellung und Erkenntniſs, wie sie der folgende Dialog, der Theätet, giebt, vorläufig hindeutend, stellt er vor der Hand den Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntniſs fest, und zwar um gerade das zu verhüten, daſs, wenn sie auch in ihren Wirkungen auf unsere Handlungen zuweilen gleich sind, doch sie selbst nicht verwechselt oder gleichgestellt werden sollen. Jene Genialität, wie sie an Staatsmännern, Dichtern und Künstlern erscheint, ist zwar eine göttliche Gabe, aber von nicht gröſserm Werthe als die ebenfalls göttliche Gabe des Wahrsagens und Orakelsprechens, d. h. ein besonderes Geschenk der Götter, das, da es nicht jeder hat, auch nicht eine natürliche Eigenschaft, sondern ein übernatürliches oder widernatürliches Vermögen ist. So fällt auch der Widerspruch weg, den Steinhart darin hat finden wollen, daſs Platon die Genialität auf der einen Seite als nicht

von Natur dem Menschen einwohnend annimmt, indeſs auf der andern Seite die geniale Gotteskraft doch nur in der Natur des Menschen liegen kann und ihm also angeboren sein muſs. Wir müssen von der modernen Anschauung der Vortrefflichkeit des Genies gänzlich abstrahiren. Platon war jenes unbewuſste Schaffen des Schönen und Guten nichts als ein krankhafter Zustand der Seele, in dem ihre Kraft, wie im Fieber zuweilen die Körperkraft, auf eine unnatürliche Weise gesteigert erscheint. Er hat es im Timäos (S. 72) deutlich ausgesprochen, welchen Werth er solchen Göttergaben beilegt: „Das Vorhersagungsvermögen ist nur der menschlichen Thorheit verliehen; denn Niemand, welcher der Vernunft mächtig ist, gelangt zu einer von Gott erfüllten und wahren Weissagung, sondern nur Einer, dem im Schlafe die Macht der Ueberlegung gefesselt, oder der aus irgend einer Krankheit oder Schwärmerei irre ist. Mit Recht wird seit alter Zeit behauptet, dem Verständigen allein komme zu, seine Thaten und sich selbst zu kennen und danach zu handeln.“ Im Ion war auf ähnliche Weise von dem Verhältniſs des Dichters und Philosophen die Rede. Der Dichter trifft auch oft die Wahrheit, aber nicht aus Erkenntniſs, sondern aus einer richtigen Vorstellung. Sollen wir da auch sagen, Platon habe die höchste Weisheit in die Harmonie der dichterischen Genialität und der philosophischen Einsicht gesetzt? Oder ist es nicht vielmehr Platons Meinung, das bewuſstlose, instinctmäſsige Schaffen des Schönen und Guten werde überflüssig durch die Erkenntniſs? Denn entweder steht die Genialität der Erkenntniſs gleich, dann hätte Platon die genialen Staatsmänner nicht die Schatten der philosophischen genannt; oder Platon hat die Genialität über die Erkenntniſs gesetzt, dann hätte er sich selbst widersprochen und Ast hätte Recht, den Menon für unplatonisch zu halten; oder sie steht der Erkenntniſs nach, und das stimmt nicht blos mit der in den frühern Gesprächen ausgesprochenen Ansicht, sondern dadurch hängt auch der Menon innig mit dem ihm folgenden Gespräche Theätet zusammen, dessen Hauptthema die Ermittlung des Unterschiedes vom Vorstellen und Erkennen und der darauf beruhenden sophistischen, politischen und philosophischen Wissenschaft ist.

Je nachdem die Erklärer Platons bald mehr den materiellen, bald den formellen Inhalt ins Auge faſsten, haben sie den Menon bald mit diesem, bald mit jenem Gespräche in nähere Beziehung gebracht. Stallbaum hat ihm nebst dem Euthydemos den Platz vor dem Protagoras angewiesen, wogegen Steinhart mit Recht bemerkt, daſs in beiden Gesprächen bereits die wesentlichsten Resultate der im Protagoras geführten Untersuchung vorausgesetzt werden und daſs sich im Protagoras von der tiefern Auffassung des Wissens, der wir im Menon begegnen, noch keine Spur finde. — Auch Socher sieht in dem Menon eine Jugendschrift, worin Platon über die Möglichkeit wissenschaftlicher Bildung zur Tugend gehandelt habe, ein Thema, das er später im Euthydemos und Protagoras wieder aufgenommen habe. — Nach Schleiermacher ist der Menon ein Nachtrag sowohl zum Gorgias, der von der Tugend handelt, als auch zum Theätet, der von der Möglichkeit des Erkennens spricht: Der Menon legt die Möglichkeit durch Erkenntniſs zur politischen Tugend zu gelangen dar. — Aus dem, was wir oben über den Gorgias gesagt haben, wird wohl deutlich sein, daſs die Tugend im Gorgias noch die eigentlich sokratische, beruhend auf der Erkenntniſs unseres Selbst und dem Begriff des Guten, ist; die Tugend aber, von deren Erlangung im Menon die Rede ist, kann nur die platonische sein, die Erkenntniſs des Selbst selbst oder der Idee des Guten. Das Vorhandensein der Ideen in uns durch die ursprüngliche Anschauung und die Möglichkeit ihrer Entwicklung durch die Dialektik war schon im Phädros behauptet worden. Hier im Menon wird an einem Beispiele die Methode gezeigt, also die Möglichkeit nothwendig vorausgesetzt. Der Menon und Theätet gehören allerdings susammen, doch handelt es sich, wie Steinhart richtig sagt, im Theätet gar nicht mehr um die längst entschiedene Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniſs, sondern um das Verhältniſs der Erkenntniſs zu der Vorstellung in der Wissenschaft, wie im Menon um dasselbe in der Tugend. — Hermann, der den Menon in die Uebergangszeit von der sokratischen zur dialektischen Periode verlegt und ihn zum Nachbarn einerseits des Gorgias und Euthyphron, andererseits des Hippias I macht, hat wohl gefühlt, daſs der Inhalt des-

selben über den sokratischen Standpunkt schon hinausgehe. Er findet in ihm die Absicht Platons, das Wirken seines Lehrers dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeitgenossen anzupassen und vorstellig zu machen. „Seine ganze Bedeutung, meint er, gewinnt der Inhalt des Menon allerdings erst später, wenn eben die Begriffe als der eigentliche Gegenstand des Lernens und Wissens erkannt werden und demzufolge gleich diesem eine aufserweltliche Unmittelbarkeit und Präexistenz erhalten müssen, so dafs gewissermafsen die ganze nachmalige Ideenlehre in diesem Gespräche vorgebildet erscheint; um so bezeichnender ist es inzwischen sowohl für den Zeitpunkt desselben, als für die Entwicklungsgeschichte des platonischen Systems überhaupt, dafs von jener Lehre selbst noch keine Spur zu finden ist, und so sehen wir also auch hier wie im Gorgias die sokratische Lehre in dem consequenten Bestreben, ihr neben und gegenüber der Zeitphilosophie ihre gebührende Stellung und wissenschaftliche Bedeutung zu vindiciren, durch ihre eigene innere Triebkraft bereits zu der Stufe gelangen, wo sie zur Annahme eleatischer und pythagorischer Kategorien empfänglich und reif war; sei auch die äufsere Haltung des Ganzen der vorhergehenden Periode noch so ähnlich, das sachliche Ergebnifs für den ersten Blick noch so gering, so enthält es doch selbst in dieser Hinsicht Keime, die im Phädros, Phädon und der Republik zu einer von Sokrates nie geahnten Blüthe gediehen, und was den logischen Gewinn anbelangt, so kann es trotz der scheinbaren Trivialität seiner Methode als eine Basis für alle Zeiten betrachtet werden.“ Das Wunder einer Vorbildung der Ideenlehre und des Vorhandenseins von Keimen derselben, die sich später zu nie geahnten Blüthen entwickeln, ehe noch die Bedingungen zu der Ideenlehre, die Platon erst der Eleatismus und Pythagoreismus bieten, vorhanden sind, verschwindet und löst sich ganz natürlich durch die Stellung und Bedeutung, die wir dem Menon geben. — Endlich hat Steinhart den Menon nebst dem Euthydemos als eine Vorbereitung dem Gorgias vorausgeschickt. Im Gorgias, meint er, werde uns die Tugend als Lebenskunst dargestellt; im Menon werde vorläufig die auf der blofsen Vorstellung und die auf Erkenntnifs beruhende Tugend unterschieden. — Die Tugend, wie sie im

Gorgias erscheint, ist jedoch, wie schon bemerkt, nicht jene höhere platonische Tugend, die Einsicht der Idee des Guten; sie ist jene sokratische Lebenspraxis, die in der Selbstkenntniſs, dem Wissen, was der Gesundheit unserer Seele gut ist, besteht. Sie beruht nicht auf dem dialektischen Unterschiede des Meinens und Erkennens, sondern in der mehr praktischen Kenntniſs, was unserem Seelenheile frommt. Noch haben im Gorgias die einzelnen Tugenden, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit, Tapferkeit, Weisheit, ihren absoluten Werth. Erst im Euthydemos wird diesen Tugenden ein nur relativer Werth beigelegt; sie seien, heiſst es, nur dann erst Tugenden, wenn die Weisheit oder Einsicht über sie gebiete. Und im Staate wird diese Einsicht als die Erkenntniſs der Idee des Guten, als die einzige Tugend, bestimmt. Ganz so werden auch im Menon diese sogenannten Tugenden als bald schädlich, bald nützlich, gar nicht mehr als Tugenden anerkannt, sondern Sokrates sagt es geradezu, die Einsicht, die Erkenntniſs sei die einzige und wahre Tugend, die Thorheit das einzige und wahre Laster. „Ist Tugend etwas in der Seele, dem nothwendig zukommt, nützlich zu sein, so muſs sie Einsicht sein, weil alles Uebrige der Seele: Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Fassungskraft, Gedächtniſs, Edelsinn und alles dergleichen an und für sich weder nützlich noch schädlich ist und nur durch Hinzukommen der Einsicht und Thorheit nützlich oder schädlich wird“ (Men. 88).

Der Menon will eben nirgends recht zu Gesprächen der ersten Reihe passen und scheint doch bei einseitiger Betrachtung bald mit diesem, bald mit jenem Gespräche in einer nähern Beziehung zu stehen. Die Frage über die Lehrbarkeit der Tugend läſst auf Verwandtschaft mit dem Protagoras schlieſsen; die Frage nach dem Wesen der Tugend scheint ihn als Vorläufer des Gorgias zu bezeichnen; der Nachweis, daſs Erkenntniſs die eigentliche Tugend sei, indeſs die andern Tugenden an und für sich keinen Werth haben, macht ihn zum Gefährten des Euthydemos; wie der Menon das Verhältniſs zwischen dem praktischen und philosophischen Staatsmann, so bestimmt der Ion das zwischen dem Dichter und Philosophen als auf dem Unterschiede des Meinens und Erkennens beruhend. Endlich gesellt ihn die Beziehung auf des

Sokrates Procefs zu den übrigen apologetischen Schriften. Kurz, es wird kaum ein Gespräch Platons geben, mit dem man nicht den Menon in Verbindung setzen könnte, so lange man nur immer auf Einzelnes sieht. Fafst man aber den ganzen Charakter des Gespräches ins Auge, so wird man über seine wahre Stellung und Bedeutung nicht mehr zweifelhaft sein. Seine äufsere Einkleidung reiht ihn den Gesprächen an, die uns die letzten Lebensmomente des Sokrates schildern, und wie diese Gespräche den historischen Schlufs des Cyclus bilden, so geben sie auch den philosophischen Abschlufs. Die Philosophie ist praktisch Tugend, theoretisch Wissenschaft. Im Menon stellt noch einmal Sokrates die sophistische, staatsmännische und philosophische Tugend neben einander. Das Resultat der Vergleichung zn ziehen enthält er sich; jedoch giebt der Schlufs seine wahre Meinung deutlich genug zu erkennen. Ganz ähnlich wird im Theätet die sophistische und gemeine politische Wissenschaft, auf Wahrnehmung und Vorstellung beruhend, der philosophischen aus Erkenntnifs hervorgehenden Wissenschaft gegenübergehalten und auch nicht das Endresultat ausgesprochen, doch deutlich genug bezeichnet. Das Urtheil spricht der Eleat im Sophistes, Politikos und Philosophos, den Sophisten verdammend, den Staatsmann nur bedingt anerkennend und dem Philosophen den Preis in der Tugend und Wissenschaft reichend. So nur läfst sich auf eine natürliche und ungezwungene Weise der Zusammenhang dieser Gespräche und ihre Beziehung zu andern erklären. Der Menon, die sophistische, staatsmännische und philosophische Tugend gegen einander haltend, mufs natürlich Vieles, was hierüber im Protagoras, Gorgias und Euthydemos gesagt worden ist, wieder aufnehmen, und daraus erklärt sich, wie man den Menon gerade mit diesen Gesprächen in Zusammenhang zu bringen sich bemüht hat. Auf die Unterredung des Sokrates mit Gorgias wird ausdrücklich hingedeutet S. 71, und eine leise Anspielung auf seinen Streit mit den Eristikern im Euthydemos findet sich S. 75. Dafs sich Platon im Phädon (S. 73), wo er von der Erkenntnifs als Erinnerung spricht, deutlich auf das an dem Knaben des Menon gegebene Beispiel beruft, nicht aber im Phädros oder Staat, könnte ebenfalls einen

äuſsern Beweis von der Richtigkeit unserer Anordnung abgeben.

Die Schrift von der Tugend, die Socher für einen ersten Entwurf Platons, woraus nachher der Menon hervorgegangen, hält, wird mit Recht von Steinhart als ein elendes, aus platonischen Brocken zusammengestoppeltes Machwerk Platon abgesprochen.

2. Theätetos.

Auf den Menon folgt der Theätet. Die Zeit der Haltung des Gespräches hat Platon selbst angegeben in den Schluſsworten: „Jetzt nun muſs ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage, die Meletos gegen mich angestellt hat.“ Das Gespräch fällt also in die Zeit des beginnenden Processes, etwa 5—6 Jahre nach dem Menon. Augenscheinlich hat Platon diese Notiz, da das Gespräch selbst sonst nichts auf den Proceſs Bezügliches enthält, nur deshalb hinzugefügt, damit man es an die gehörige Stelle des Cyclus setze. An die Beziehung, die Steinhart dieser Notiz unterlegt, hat Platon wohl schwerlich gedacht. „Wenn am Schlusse, sagt Steinhart, die Erwähnung der schon drohend über dem Haupte des Sokrates schwebenden Anklage einen dunkeln Schatten über das heitere Gemälde wirft, so entspricht gerade diese Andeutung durch den düstern Hintergrund, in den sie uns blicken läſst, dem ebenso ernsten als milden Grundton des Dialogs, in welchem die höchsten Ideen, ohne noch bestimmt ausgesprochen zu werden, gleichsam unsichtbar mit belebender Wärme über dem Ganzen schweben und uns in jenes stille Geisterreich einführen, wo allein die selige Ruhe philosophischer Betrachtung herrscht.“ — Vielmehr können wir sagen, Platon habe hierin historisch treu seinen Sokrates geschildert, daſs er ihn gerade an dem Tage, wo er sich wegen der Klage des Meletos in der Königshalle einstellen sollte, ein solches Gespräch, das voll der tiefsinnigsten Untersuchungen ist, halten lieſs, zum Beweise, mit welcher Gemüthsruhe er im Gefühle seiner Unschuld dem drohenden Ungewitter entgegenging. Xenophon beruft sich ausdrücklich auf das Zeugniſs des Hermogenes, der ihm berichtet, er habe, als schon Meletos die Klage gegen ihn eingereicht hatte, den

Sokrates über Alles eher als über den Procefs sprechen hören und habe ihn deshalb selbst aufgefordert, doch an die Vertheidigung zu denken (Mem. IV, 8, 4).

Schwieriger ist die Zeit der Abfassung des Gespräches zu bestimmen. Die der eigentlichen Unterredung des Sokrates mit Theätetos und Theodoros vorausgeschickte Einleitung, das Gespräch des Eukleides und Terpsion, liefert uns die Notiz, dafs Theätetos in der Schlacht bei Korinth verwundet aus dem Lager nach Megara gebracht worden sei, wo ihn Eukleides an den Wunden und der Ruhr leidend schon halbtodt trifft und ihm vergeblich zuredet, in Megara zu bleiben. Er besteht darauf, nach Athen geschafft zu werden, und Eukleides begleitet ihn bis zum Erineon. „Wie ich ihn nun begleitet, erzählt Eukleides weiter, habe ich im Zurückgehen wieder des Sokrates gedacht und ihn bewundert, wie weissagend er unter vielem Andern auch von diesem gesprochen hat. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit Theätetos, der noch ein heranwachsender Jüngling war (*αὐτῷ μειρακίῳ ὄντι*), bekannt ward, und nachdem er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, grofse Freude hatte an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredung, welche sie gehabt, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er nur sein volles Alter erreichte“ (*εἰπέ τε ὅτι πᾶσα ἀνάγκη εἴη τοῦτον ἐλλόγιμον γενέσθαι, εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι*, S. 143). Worauf Terpsion bemerkt: „Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint.“ — Socher nimmt an, Platon habe hiermit dem Theätet, einem jungen Manne, der im korinthischen Kriege eines edeln Todes starb, ein Ehrendenkmal setzen wollen, und obwohl früher geschrieben konnte der Dialog in der Gestalt, in der wir ihn besitzen, nicht früher als sieben Jahre nach Sokrates Tode, aber, weil er auch ein Ehrendenkmal eines Verstorbenen sein sollte, nicht viel später bekannt gemacht worden sein. Er setzt also die Schlacht, in der Theätet verwundet wurde, in den Anfang des korinthischen Krieges, und mit ihm stimmt auch Steinhart überein, der es als wahrscheinlich annimmt, dafs Theätet gleich in dem ersten Kampfe jenes durch sieben Jahre sich hinziehenden Krieges in dem

Treffen bei Sikyon, an welchem 6000 athenische Hopliten Theil nahmen, verwundet worden sei, 394 (Xen. Hell. IV, 2). „Wir würden dann, meint Steinhart, die Abfassung unseres Gespräches spätestens in das Jahr 393 zu setzen haben, da der frische Eindruck des Unfalls, den Platons junger Freund erlitten, unverkennbar aus der warmen und liebevollen Art hervorleuchtet, mit welcher derselbe hier geschildert und seiner anfänglich wohl gefährlich erscheinenden Verwundung und Erkrankung gedacht wird.“ — Vom Theätet hat uns Proklos zu Eukleides Elem. II, 1 überliefert, daſs er ein vortrefflicher Mathematiker gewesen sei, und Suidas, der ihn *μετὰ τὰ Πελοποννησιακά* setzt und einen Schüler des Sokrates und Zuhörer Platons nennt, legt ihm das erste Werk über die fünf regelmäſsigen Körper bei und erwähnt, daſs er in Herakleia gelehrt habe. — Als das Gespräch mit Sokrates vorfiel, zur Zeit des beginnenden Processes, 399, war Theätet noch, wie es in unserm Gespräch ausdrücklich heiſst, ein *μειράκιον*, also ein junger Mensch von höchstens 16 Jahren. Etwa 5 Jahre später wurde er verwundet, und bei dieser Gelegenheit fällt dem Eukleides die Prophezeiung des Sokrates ein, daſs Theätet, habe er erst sein volles Alter erreicht (*εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι*), ein ausgezeichneter Mann werden würde. Die Prophezeiung ist auch eingetroffen, bis auf den Umstand, daſs Theätet damals noch nicht sein volles Alter erreicht haben konnte, denn er war erst höchstens 21 Jahre alt. Er muſs sich also sehr beeilt haben, in dem kurzen Zeitraume von fünf Jahren, zu dessen Anfange er noch als Schüler des Theodoros erscheint, und gegen dessen Ende er mit dem Kriegsdienste zu thun hatte, sich durch Lehre und Schriften den Ruf eines vortrefflichen Mathematikers zu erwerben und ein berühmter Mann, ein *ἐλλόγιμος*, wie Sokrates sagt, zu werden. Auch läſst sich schwer absehen, wie er in dieser Zeit ein Zuhörer Platons habe sein können. Steinhart hat den Uebelstand, den die von ihm angenommene Zeitbestimmung mit sich führt, wohl gefühlt; daher läſst er nicht mit Socher den Theätet an seinen Wunden sterben, sondern wieder genesen, so daſs wohl später die Prophezeiung des Sokrates in Erfüllung gegangen ist. Aber damit ist weiter nichts gewonnen, als daſs nun nicht blos Sokrates, sondern auch Platon als Prophet er-

scheint; denn hat, wie Steinhart annimmt, Platon spätestens 393 das Gespräch geschrieben, so hat auch er nur durch Divination die ausgezeichneten spätern Leistungen des Mannes preisen können, wenn man nicht etwa annehmen wollte, dafs der kranke Theätet während seiner Genesung in einem Jahre so Treffliches geleistet habe, dafs sein Name nicht blos in Athen berühmt geworden, sondern auch in Megara und sonst wo sich Geltung verschafft habe. — Socher hat Recht, wenn er in der ehrenvollen Erwähnung des Theätet ein Ehrendenkmal sieht, das Platon dem Verstorbenen gesetzt habe. Deutet doch unverkennbar auf den kurz nachher in Folge der Wunden und der Ruhr erfolgten Tod des Theätet die Bemerkung des Eukleides, dafs er ihn kaum noch lebend angetroffen habe (*ἐνέτυχον ζῶντι καὶ μάλα μόλις*), und das Verlangen des Theätet nach Athen gebracht zu werden trotz dem freundlichen Anerbieten des Eukleides, dafs er in Megara bleiben möchte, läfst sich wohl von einem schwer Erkrankten erklären, der unter den Seinen zu sterben und in der Heimath bestattet zu werden wünscht. — Schleiermacher folgert aus den polemischen Beziehungen auf die verschiedenen damals bestehenden Philosophenschulen, dafs, als das Gespräch abgefafst wurde, die Schulen des Platon sowohl, als der meisten andern Sokratiker bereits gebildet gewesen. „Auf die Erwähnung des Gefechtes bei Korinth, sagt er mit Recht, in welchem Theätet verwundet wurde, ist nicht viel zu bauen, sondern das Höchste, was daraus gefolgert werden kann, wäre nur, was auch sonst schon gewifs ist, dafs das Gespräch nicht vor der Mitte der 96. Olympiade geschrieben sein kann. Keinesweges aber möchte zu verbürgen sein, dafs das erwähnte Gefecht dasselbe gewesen, dessen Xenophon im 4. Buche seiner hellenischen Geschichten erwähnt; vielmehr hätte man leicht eben so viel Ursache an minder bedeutende Vorfälle zu denken, die sich späterhin, als Iphikrates in jener Gegend den Befehl hatte, ereignet haben mögen.“ — Wenn es aus der eingetroffenen Prophezeiung des Sokrates klar ist, dafs Theätet, als er verwundet wurde, im vollen Mannesalter stand, so dürfte kaum der Vorfall auf ein Treffen während des korinthischen Krieges passen, weil Theätet beim Ende des Krieges, 387, wohl höchstens 28 Jahre alt gewesen sein

kann. Auch war damals die Schule Platons kaum erst gegründet. Das Treffen in der Nähe von Korinth mufs also in eine weit spätere Zeit fallen; vermuthlich ist es das, in welchem Chabrias dem Epaminondas, als er sich zu seinem zweiten Einfall in den Peloponnes anschickte, den Weg über den Isthmos streitig machte, 368. Starb Theätet kurz darauf, so hatte er ein Alter von etwa 48 Jahren erreicht. Dieser Annahme steht das Zusammentreffen des Theätet mit Eukleides nicht entgegen, wenn wir mit Deycks (de Megar. doctr. p. 4) Eukleides ungefähr gleichaltrig mit Platon selbst annehmen; Eukleides kann also damals ungefähr 62 Jahre alt gewesen sein. Hermann hält zwar Eukleides für beträchtlich älter als Platon, sich auf Gellius (VI, 10) berufend, nach dem schon vor der Ausschliefsung der Megarer aus Athen durch das Psephisma Megar., Olymp. 87, 1 (432), Euclides et esse Athenis et audire Socratem consueverat. Allein dem Zeugnisse des Gellius steht das Zeugnifs Platons selbst entgegen, der im Protagoras, dem Gespräche, das kurze Zeit vor dem Psephisma fällt, den Sophisten die künftige Berühmtheit des Sokrates erst vorherverkünden läfst (Prot. S. 361), so dafs schwerlich damals schon sein Ruf fremde Schüler nach Athen gelockt hat.

Mit unserer Annahme, die allein zu dem von Platon dem Theätet gespendeten Lobe verglichen mit den Notizen der Spätern pafst, zerfällt nun freilich die Meinung Steinharts, dafs das Gespräch von Platon entweder vor dem Antritt seiner grofsen Reisen geschrieben sei, um in ihm bei seinem Abschiede seinen wackern megarischen Freunden ein seiner und ihrer würdiges Gastgeschenk und Andenken zu hinterlassen, oder in Kyrene, wo er die Bekanntschaft mit dem Theodoros erneuerte und wo ja auch der flache, an Protagoras erinnernde Sensualismus der Anhänger Aristipps, auf welchen im Gespräche so deutlich Bezug genommen wird, vorherrschte. — Platon, denke ich mir, hatte auf seinen Reisen Wichtigeres vor, als Gespräche auszuarbeiten, worin er seinen Gastfreunden eine Aufmerksamkeit erwies und seinen Gegnern gelegentlich einen Hieb versetzte. Wenn seine Schriftstellerei überhaupt ein Product seiner häuslichen Mufse ist, wie er dies im Phädros deutlich zu erkennen giebt, so läfst uns

der Theätet besonders in jener Episode, die uns den wahren Weisen schildert, wie er zurückgezogen von der Welt nur der Erforschung des Wahren lebt, auf eine Zeit schliefsen, wo Platon nach bittern Erfahrungen, die er gemacht, zu der Ueberzeugung gekommen ist, dafs des Philosophen Beruf die Selbstveredlung durch die Wissenschaft in stiller Zurückgezogenheit von der Welt sei; dafs, wenn er sich in die Welthändel mische, Verkennung und Spott ihm werde von den Kleingeistigen, Scharfsinnigen und in Rechtsstreiten Gewandten, was er aber gleichgültig hinnehmen müsse in dem Bewufstsein, dafs er doch der wahrhaft Freie, jene aber Knechte seien. Eine solche Erfahrung kann aber Platon zu keiner andern Zeit gemacht haben, als nach seinem verunglückten Versuche, in Syrakus den Philosophenstaat zu verwirklichen. In jener Vergleichung des Philosophen mit dem Thales, den die thrakische Magd verlachte, als er, den Blick nach oben gerichtet, in den Brunnen fiel, ist sein Verhältnifs zu Dionysios und seinen Höflingen auf das unverkennbarste bezeichnet. Wir lesen es deutlich heraus, wie sehr sein Streben, das Ideal, das er in sich trug, zu verwirklichen, verkannt und verspottet sein mochte: „Den Thales soll, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet, in den Brunnen fiel, eine artige und witzige Magd verspottet haben, dafs er, was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm und zu seinen Füfsen läge, ihm unbekannt bliebe. Mit diesem nämlichen Spotte reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der That, ein solcher weifs nichts von seinem Nächsten und Nachbarn, — was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt zu thun und zu leiden, das untersucht er und läfst es sich Mühe kosten, es zu erforschen.“ — Kein Wunder, wenn der arglose, aufrichtige Philosoph den ränkevollen Geschäftsmännern und schmeichelnden Höflingen gegenüber eine schlechte Rolle spielte: „Wenn ein solcher mit Jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wenn er etwa vor Gericht oder sonst wo von dem, was vor den Füfsen oder sonst vor Aller Augen ist, genöthigt wird zu reden, so erregt er Gelächter nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volke, indem er aus

Unerfahrenheit in Gruben und allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschicktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. Denn wo es darauf ankommt, Jemanden mit Schmähungen anzugreifen, weiſs er keinen einzeln anzugreifen, indem er von Niemandem etwas Uebles weiſs, weil er sich nie darum bekümmert hat. Weil er nun keinen Rath weiſs, erscheint er lächerlich. Und wiederum, wo gelobt und in prächtigen Worten geredet werden soll von Andern, giebt sich kund, daſs er lacht, nicht nur verstellter Weise, sondern ganz ordentlich, und so erscheint er albern. Denn wo er einen Tyrannen oder König lobpreisen hört, kommt es ihm vor, als hörte er irgend einen Hirten lobpreisen, weil er viel melkt; nur glaubt er, daſs jener ein unlenksameres und boshafteres Thier hütet und melkt als dieser, und daſs doch ungesittet und ungebildet ein solcher aus Mangel an Muſse nicht minder sein muſs als andere Hirten, eingezwängt in seine Mauern eben wie jene in die Hürden auf den Bergen u. s. w. Wegen alles dessen nun wird ein solcher von der Menge verlacht, indem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füſsen liegt, und rathlos in allem Einzelnen." — Aber wie klein stehen diese Weltmenschen wieder dem Philosophen gegenüber, wenn er selbst Einen zu sich heraufzieht oder Einer sich zu ihm versteigen will! „Schwindelnd, wie er von der Höhe hinüberhängt und von oben herabschauend aus Ungewohnheit der Sache ängstlich und unbeholfen, der Sprache nicht mächtiger als ein ausländischer Knecht, erregt er den Thrakierinnen zwar nicht Gelächter, auch sonst den Ununterrichteten nicht, denn sie bemerken es nicht, wohl aber Allen, welche nicht wie Leibeigne, sondern auf die entgegengesetzte Weise aufgewachsen sind." — Wir können Steinhart nicht blos die Beziehung auf die aristippische Schule zugeben, sondern wir erkennen mit Schleiermacher sogar eine persönliche Beziehung auf den am Hofe des Dionysios den Parasiten und Scurren spielenden Aristippos selbst, den uns Platon, gegenüber seinem eigenen würdevollen Benehmen, in überraschender Aehnlichkeit mit Horaz (Epist. I, 17, 13 flg.) in folgender Stelle malt: „Dies ist nun die Weise eines jeden von beiden, die eine dessen, der wahrhaft in Muſse und Freiheit aufgezogen ist, den du

einen Philosophen nennst, und dem es ungestraft hingehen mag, daſs er einfältig erscheint und nichts gilt, wo es auf knechtische Dienstleistungen ankommt, daſs er etwa nicht versteht, das Bündel zu schnüren, das nachgetragen werden soll (equus ut me portet, alat rex, officium facio), oder eine Speise schmackhaft zu bereiten (si sciret regibus uti, fastidiret olus qui me notat), oder auch schmeichlerische Worte (scurror ego ipse mihi); die andere dessen, der alles dieses zwar zierlich und behende zu beschicken, dagegen aber nicht einmal seinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen versteht, viel weniger noch im Wohlklange der Rede eingreifend würdig zu preisen das wahrhafte Leben der seligen Götter und Menschen." — Gar nicht zu verkennen sind hier die Anspielungen auf Persönlichkeiten, wie sie Platon am Hofe des Dionysios kennen gelernt haben mochte, die aber dem Sokrates seine Umgebung schwerlich bieten konnte. Ebenso deutlich legt uns Platon am Schlusse der Episode die Wirkung dar, die solche Erfahrungen auf seine eigene Stimmung und Anschauungsweise gemacht haben. Das Böse läſst sich aus dieser Welt nicht ausrotten; darum sehnt sich der Weise nach einer bessern Welt und trachtet von hier dorthin zu fliehen auf das schleunigste. Der Weg dahin ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung, daſs man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Und mit dieser Anschauung stimmen denn auch die nachfolgenden Schriften, besonders der Phädon, und, so viel wir aus den Nachrichten der Alten wissen, die Art, wie er die letzten Jahre seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit, seinen Studien und Forschungen hingegeben, zubrachte. Wenn aber Hermann in der Episode den Ausdruck der Stimmung findet, in die Platon die ungerechte Verurtheilung des Sokrates versetzt hat, und er daraus schlieſst, der Theätet müsse nicht lange nach dieser Katastrophe verfaſst sein, so hat, wie oben schon bemerkt worden, Platon selbst durch sein späteres Leben und Wirken diese Annahme widerlegt. — So ist, wenn irgend eine Schrift, der Theätet eine Frucht des Alters Platons, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir ihre Abfassung einige Zeit nach seiner letzten Rückkehr aus Syrakus, etwa in das Jahr 359 oder 358, setzen. Er hat in ihr seinem Freunde und Schüler

Theätet, der einige Zeit vorher, vielleicht während seiner Abwesenheit von Athen, gestorben war, ein dauerndes Denkmal gesetzt; ebenso hat er in dem Gespräch seinen Lehrer Theodoros verewigt, ganz so wie in dem um dieselbe Zeit verfaßten Dialoge Kratylos zwei andere seiner Lehrer, Kratylos und Hermogenes.

Der eigentlichen Unterredung des Sokrates mit Theodoros und Theätetos ist eine Art Vorspiel, das Gespräch zwischen Eukleides und Terpsion, vorausgeschickt, ähnlich wie im Parmenides, Gastmahl und Phädon. Daſs Platon hiermit seinen ehemaligen Gastfreunden eine Aufmerksamkeit habe beweisen wollen, wie Steinhart meint, ist wohl möglich; doch liegt wohl der Hauptgrund dieses Vorspiels, ganz wie in den eben genannten Gesprächen, darin, daſs Platon durch Angabe der Quelle die folgenden Unterredungen als ein geschichtliches Factum hat bezeichnen wollen. Hieraus folgt jedoch nicht, daſs das Gespräch eine Copie der Schrift des Eukleides ist, er verfuhr vielmehr auch hier mit voller Freiheit und führte das Thema des Sokrates nach seiner eigenen Anschauungsweise und zu seinem wissenschaftlichen Zwecke aus. Wenn Platon den Eukleides sagen läſst, daſs er, so oft er nach Athen gekommen sei, den Sokrates nach dem gefragt habe, wessen er sich nicht erinnerte, und es in Ordnung gebracht, wenn er wieder heimgekommen, so daſs fast die ganze Unterredung nachgeschrieben sei; so ist das nicht, wie Steinhart meint, eine Abwehr des Vorwurfs, daſs er theils gar nicht gehaltene Gespräche des Sokrates erzähle, theils die Reden seines Lehrers durch eigene Erfindungen verfälsche. Solche Vorwürfe konnten dem Platon nur die machen, die den Geist seiner Schriften gänzlich verkannten, die in ihnen nicht freie Schöpfungen, sondern historisch treue Berichte wirklich gehaltener Reden des Sokrates zu finden glaubten. Wer so den Platon verkennen konnte, für den hat er auch nicht geschrieben und gegen dessen Vorwürfe sich gewiſs auch nicht vertheidigt. Und gesetzt, er hätte es der Mühe werth gehalten sich zu vertheidigen, so würde er es auf eine so ungeschickte Weise durch die Berufung auf ein schriftliches Document gewiſs nicht gethan haben. Denn entweder existirte wirklich eine solche Schrift oder nicht. Im ersten Falle war

entweder der Theätet eine treue Copie der Aufzeichnungen des Eukleides; nun dann freilich konnte Keiner mehr ihm den Vorwurf der Fälschung machen; denn er war dann nichts als der Copist und die Verantwortung fiel auf Eukleides. Oder, was auch Steinhart zugiebt, er bediente sich auch hier der künstlerischen Freiheit, mit welcher er selbst wirklich gehaltene Gespräche umzudichten und umzugestalten pflegte; dann gab die Berufung auf ein schriftliches Document und auf noch lebende Zeugen den Gegnern die gefährlichsten Waffen in die Hände. Berief er sich aber auf ein gar nicht existirendes Document, so war die Vertheidigung eine Platons höchst unwürdige Mystification, die seine Schuld nur um so gröfser machen mufste und zwar nicht blos in den Augen seiner Gegner, sondern auch seiner Freunde, besonders des Eukleides und Terpsion, die er mit in die Täuschung hineinzog und die als ehrliche Leute für ein solches Gastgeschenk höflichst gedankt haben werden. — Wie der wirkliche Sokrates seine Schüler in der Dialektik gefördert hat (ὡς διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας), das schildert uns Xenophon in seinen Memorabilien, namentlich IV, 6. Solche Unterredungen, die Xenophon berichtet, verhalten sich zu unserm Theätet ganz so, wie das xenophontische Gastmahl zum platonischen; dort haben wir den wirklichen, hier den platonischen Sokrates; und doch giebt sich auch das platonische Gastmahl für einen authentischen Bericht aus, doch behauptet auch da Apollodoros, wie Eukleides im Theätet, er habe den Sokrates um Manches befragt und darnach seine Kenntnifs von dem Gastmahl berichtigt. Mit solchen Berufungen auf mündliche und schriftliche Ueberlieferung darf man es bei Schriftstellern, die historische Thatsachen in das Gewand der Dichtung kleiden, nicht allzu ernst nehmen. Sie wollen hiermit nicht den Leser täuschen, sondern nur der Dichtung den Schein der historischen Treue und damit auch den Reiz der Wahrheit verleihen. Eines solchen Kunstgriffes haben sich auch spätere Autoren häufig bedient. Wem fällt nicht Cervantes ein, der die Geschichte seines Don Quixote angeblich aus einer arabischen Handschrift nacherzählt? Berufen sie sich auf wirkliche Personen, wie hier Platon auf Eukleides, so läfst sich wohl als höchst wahrscheinlich annehmen, dafs diese

dann nicht mehr am Leben sind, wenn sie vom Schriftsteller als Zeugen citirt werden. Man setzt sich auch als Dichter nicht gern der Gefahr eines Dementi aus. Darum erscheint mir auch nicht die Abfassung des Theätet kurz nach Platons Aufenthalt in Megara und die Absicht desselben, seinen Gastfreunden ein Geschenk damit zu machen, wahrscheinlich. Gerade in der Einführung des Eukleides und Terpsion finde ich einen Grund, das Gespräch in eine viel spätere Zeit zu setzen. — Uebrigens liegt die Ursache, warum Platon gerade den Theätet aus einer Schrift mittheilen läfst, offen am Tage. Es hängen nämlich auch die folgenden Gespräche: Sophistes, Politikos und der Philosophos, wenn er zu Stande gekommen wäre, mit dem Theätet zusammen. Unmöglich konnte Platon diese ganze Masse von Unterredungen einen Einzigen aus dem Gedächtnisse wiederholen lassen, und er bediente sich daher passend dieser Einkleidung. Auffallend ist hierbei freilich, dafs der Sophistes und Politikos ohne alle Bemerkung von Seiten der Zuhörer angeknüpft sind. Denn es läfst sich wohl kaum denken, dafs so umfangreiche Dialoge in einem Zuge ohne Pause vorgelesen und angehört worden sind. Doch auch hierin zeigt sich, wie diese Partie des Cyclus nicht aus einem Gusse entstanden, sondern wie die ursprünglich zu andern Zwecken geschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos mit dem später verfafsten Theätet in eine äufsere Verbindung gesetzt worden sind, die eine ebenso lockere ist, wie die innere. Dafs Platon durch die Verbindung des Sophistes mit dem Theätet den Eukleides auch zum Träger der Tradition derjenigen Unterredungen macht, worin er, wie Hermann richtig bemerkt, den Eleaten und Megarikern nicht blos eine andere dialektische Methode entgegenhält, sondern sie auch in dem innersten Kern ihres speculativen Grundes angreift, geschah gewifs aus einer ähnlichen Art von Pietät, wie er im Parmenides den alten Weisen selbst die Widersprüche des eleatischen Eins hatte aufdecken lassen, gleichsam als hätten diese Männer schon die Schwäche ihrer Systeme erkannt und seien so an der Ausartung derselben unschuldig.

In der Bemerkung des Eukleides: er habe das Gespräch solchergestalt abgefafst, nicht als wenn Sokrates es ihm erzählte, sondern so, dafs er wirklich mit denen redet, welche

er als Unterredner nennt, damit nicht die Nachweisungen zwischen dem Gespräch: das „da sprach ich“ oder „darauf sagte ich“ und von dem Antwortenden: „das gab er zu“ und „darin wollte er nicht übereinstimmen“ beschwerlich fielen, hat man ein Eingeständnifs gesehen, das Platon dem Tadel damaliger Kritiker gemacht hat, dafs die von ihm in andern Gesprächen gewählte erzählende Form allerdings ihre Unbequemlichkeit habe, und man ist, wie Schleiermacher bemerkt, zu dem Schlusse berechtigt, dafs alle platonische Gespräche, die die erzählende Form haben, früher abgefafst seien und dafs sich Platon ihrer nach dem Theätet gänzlich enthalten habe. „Allein, fügt er hinzu, so allgemeine Folgerungen dürfen wohl aus dieser Stelle nicht gezogen werden, um so weniger, da man aufzeigen kann, was Platon zu dieser Form, wenn sie auch beschwerlich geworden war, von Zeit zu Zeit zurückführen mufste. Sie war ihm nämlich unentbehrlich, um das Mimische anzubringen, das oft die schönste Zier seiner Werke ist und nicht selten so genau mit ihrem eigentlichen Zwecke zusammenhängt.“ — In der That mufs man solche Gespräche, die blos einfach eine Unterredung berichten, von solchen unterscheiden, die aufser den Unterredungen noch die sie begleitenden Thatsachen und Umstände erzählen. Zu jenen gehört z. B. der Parmenides, und nur solche konnte der Tadel der Kritiker berühren. In Gesprächen aber, wie der Protagoras, das Gastmahl, der Phädon, der Staat, die uns eine Folge von wechselnden Scenen vorführen, blieb Platon nur die Wahl, sie entweder als wirkliche Dramen zu behandeln, oder, was er denn auch gethan hat, sich der erzählenden Form zu bedienen. Wir stimmen daher Steinhart nicht bei, wenn er meint, dafs vielleicht namentlich der Protagoras eben wegen jener Einkleidung unter den damaligen Kritikern manche Tadler gefunden habe, denen Platon hier bemerklich mache, dafs er ihr Urtheil kenne und wenigstens bei dem vorliegenden Gespräche nicht unberücksichtigt lassen wolle; nur dürfen wir aus seinen Worten nicht ein reumüthiges Eingeständnifs eines früher begangenen schriftstellerischen Fehlers und eine entschiedene Verwerfung seiner frühern Weise herauslesen; wenigstens hätte diese Reue doch nicht lange vorgehalten, da wir gerade in den vollendetsten Dialogen der

spätern Zeit, im Gastmahl, im Phädon, in der Republik, ganz jene epische Form wiederfinden, bei welcher dann auch die lästigen Einführungsformeln nicht ganz wegfallen konnten. — Solche Gespräche haben aber gewiſs auch nicht die tadelnden Kritiker gemeint, sondern nur diejenigen, in welchen, wie im Parmenides, die epische Form ohne Noth den Dialog schleppend macht. Weil nun aber Steinhart den Parmenides nach dem Theätet setzen zu müssen glaubt, muſs sich der arme Platon die arge Inconsequenz aufbürden lassen, den Tadel der Kritiker zwar als begründet anerkannt und dem Uebel auch in unserm Gespräche abgeholfen zu haben, gleich im folgenden Gespräche, im Parmenides, aber gegen seine bessere Erkenntniſs wieder in den frühern Fehler zurückgefallen zu sein. Schleiermacher hat eben aus diesem Umstande mit Recht die Folgerung gezogen, der Parmenides müsse früher geschrieben sein als der Theätet; das will aber Steinhart nicht gelten lassen, indem er meint, Platon habe seine guten Gründe gehabt, im Parmenides wieder zu einer Einkleidung zurückzukehren, die er hier als weniger passend erkannte. Aber gerade im Parmenides wäre die Art, die hier angewendet wird, das Gespräch aus einer Schrift in dramatischer Form mittheilen zu lassen, um so passender gewesen, als es um so auffallender ist, wie Antiphon, ein der Philosophie entfremdeter und mit der Pferdezucht beschäftigter Mann, ein solches Gespräch voller dialektischen Subtilitäten nach so langer Zeit noch habe im Gedächtniſs behalten können, während Eukleides, ein Philosoph ex professo, das im Verhältniſs zum Parmenides weit einfachere Gespräch Theätet wenige Jahre, nachdem es ihm Sokrates erzählt, mündlich wiederzugeben sich nicht getraut habe. — Es ist daher kein Zweifel, daſs Platon, nachdem er entweder durch sich selbst oder Andere auf die unbequeme Form der erzählten Gespräche aufmerksam geworden war, sie, wo er gekonnt, vermieden habe. Es folgt nach unserer Anordnung auch nur noch der einzige Phädon, der diese Form hat, die aber wegen der nothwendigen mimischen Einkleidung bei ihm nicht zu vermeiden war.

Auf ähnliche Weise, wie im Menon die philosophische Tugend der sophistischen und staatsmännischen, wird im Theätet die philosophische auf Erkenntniſs beruhende Wissen-

schaft der sophistischen und der von ihr abhängigen gemeinen staatsmännischen auf der Wahrnehmung und Vorstellung beruhenden entgegengehalten. Wie im Menon die in den vorhergehenden Gesprächen gegebene Entwicklung der echten Tugend als der Erkenntnifs der Idee des Guten, ebenso wird auch hier wieder das Wesen der echten Wissenschaft als der Erkenntnifs des Seienden bei dem Leser als bekannt vorausgesetzt, und es richtet sich die Kritik gegen die sophistische Wissenschaft als eine Kenntnifs des Werdenden, und indem die Unmöglichkeit nachgewiesen wird, von dem Werdenden aus zu einer wahren Erkenntnifs zu gelangen, erweist sich natürlich die Philosophie, die von dem Seienden ausgeht, als die einzig berechtigte, und so ist der Theätet ebenso eine Apologie der Philosophie als der echten Wissenschaft, wie der Menon die der Philosophie als der echten Tugend gewesen war. In der Episode, die von dem wahren Weisen handelt, der, zurückgezogen von der Welt, der reinen Wissenschaft lebt, Alles, was die Welt als grofs und schön preist, gering achtend und überall jegliche Natur des Seienden im Ganzen erforschend, im Gegensatz zu den Kleingeistigen, Scharfsinnigen und in Rechtstreiten Gewandten, den Politikern und Rhetoren, den Schülern der Sophisten, liegt die Apologie des Philosophen und somit auch des Sokrates gegen den Vorwurf, dafs er Thorheit treibe, die unterirdischen und himmlischen Dinge untersuchend. — Wie der Menon an Beispielen das Wesen der sokratisch-platonischen, dialektischen Methode gezeigt hat, so giebt Sokrates sie am Anfange des Theätet als die geistige Mäeutik zu erkennen, die für die gebärende Seele Sorge trägt und im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Mifsgestaltetes und Falsches oder Gebildetes und Echtes zu gebären im Begriffe ist. Und diese Methode bewährt sich denn auch durch das ganze Gespräch in der Widerlegung der sophistischen Ansicht von der Wissenschaft auf das glänzendste. Hat Platon auch schon in den frühern Gesprächen seinen Sokrates mannigfache Proben seiner geistigen Entbindungskunst geben lassen, so geschah es, weil eben die Mäeutik des Sokrates eigenthümliche Methode war; hier aber, wie im Menon, kam es Platon vorzüglich darauf an, des Lesers Aufmerksamkeit neben dem philosophischen

Inhalte auch zugleich auf die Methode zu lenken, da mit diesen Gesprächen Sokrates für immer von seiner Kunst, die Jünglinge zu prüfen, Abschied nimmt und dem Leser noch ein Totalbild derselben gegeben werden sollte, woraus er sich ein Endurtheil bilde, ganz so, wie ja auch in stofflicher Hinsicht diese Gespräche noch einmal die Ergebnisse der frühern zu einer Endentscheidung vorführen. Gegenüber der sokratischen Methode läfst Platon den Theodoros die Methode der Herakleiteer, gewifs nicht ohne Beziehung auf manche von Platons eigenen Zeitgenossen, beschreiben (S. 179). Und gewifs nicht absichtslos wird in den folgenden Dialogen Sophistes und Politikos die eigenthümliche Methode des Eleaten, die, wie es scheint, eine Fortbildung der alt-eleatischen Dialektik des Parmenides darstellen soll, zur Vergleichung gegenübergestellt. Sokrates hat den Rath, den ihm der alte Parmenides im gleichnamigen Gespräche gegeben hat, sich durch die Dialektik, die für unnütz und von den Meisten auch nur Geschwätz genannten Wissenschaft (Parm. 135), zu üben, treulich befolgt und seinen Meister übertreffend sie zur geistigen Mäeutik ausgebildet, wovon uns eben der Theätet das vollendete Muster giebt. So bildet in formeller Hinsicht der Theätet den Abschlufs des Cyclus, auch die Methode in der Vollendung zeigend, deren Ausbildung dem Sokrates vom Parmenides zur Aufgabe gestellt war.

Wie treffend hierzu die Wahl der Mitunterredner ist, erkennt der Leser leicht. Unter allen jungen Leuten, an denen Sokrates in den frühern Gesprächen seine Kunst erprobt hat, ist keiner dem Theätet gleich an philosophischem Geiste und tüchtiger Vorbildung. „Ganz anders, sagt Steinhart treffend, wie die jungen Leute der frühern Gespräche zeigt er in seinen Antworten und Einwürfen einen reifen, weit über seine Jahre hinausgehenden Geist; er folgt dem Sokrates nicht als blofser Hörer, sondern als mitstrebender Forscher, weist mehrmals mit überraschendem Scharfsinne auf ganz neue Gesichtspunkte hin und deutet wohl auch selbst die Lösung schwieriger Probleme an; mit klarer Sicherheit und stillem Behagen, glatt wie Oel, wie es Platon sehr schön ausdrückt, nimmt er das Erlernte in sich auf.“ — Ist Sokrates in unserm Gespräche das Ideal eines Lehrers, so ist Theätet das eines Schülers. Darum

läſst Platon auch den Theodoros vom Theätet sagen (S. 144): „Unter Allen, mit denen ich je bekannt geworden, und ich habe schon sehr Viele um mich gehabt, habe ich noch nie Einen so bewundernswerth wohlgeartet angetroffen. Denn daſs Einer, welcher schnell auffaſst, wie schwerlich ein Anderer, zugleich so ausgezeichnet gleichmüthig ist und überdies beharrlich mehr als jeder Andere, solche habe ich nicht geglaubt daſs es gebe, auch sehe ich nicht, daſs es sonst deren giebt. Sondern die Scharfsinnigen, wie dieser, und die von schnellem Verstande und gutem Gedächtnisse pflegen auch zum Zorne sehr reizbar zu sein und werden hin und hergerissen wie Schiffe ohne Ballast, sind auch von Natur mehr heftig als beharrlich. Die Gesetztern aber zeigen sich wiederum gewissermaſsen träge zum Lernen und gar sehr vergeſslich. Dieser aber schreitet so leicht und sicher und mit Erfolg zu allen Kenntnissen und Untersuchungen und mit solcher Ruhe, wie sich das Oèl ganz geräuschlos ausgieſst, daſs zu bewundern ist, wie er in diesem Alter solche Dinge auf solche Art behandeln kann." — Theätet ist ein lebendes Beispiel zu dem Bilde, das uns Platon im Staate (VI, 485 flg.) von einer philosophischen Natur giebt, und in ihm dürfen wir wohl Platon selbst, wie er als Schüler gewesen sein mochte, wiedererkennen. Theätet steht in unserm Gespräche zu dem greisen Sokrates ungefähr in demselben Verhältnisse, wie im Parmenides der junge Sokrates zu dem alten Parmenides gestanden hatte. Er ist dem Sokrates nicht nur in seinem Aeuſsern ähnlich, wie das Theodoros ausdrücklich bemerkt, sondern es findet auch eine innere Verwandtschaft statt. Er ist der letzte und vielleicht würdigste Liebling des Sokrates, an dem sich zeigt, daſs der wahre Erotiker, wie es Sokrates im Gastmahle ausgesprochen, die Seelenschönheit höher achtet, als die Körperschönheit. „Schön bist du, sagt Sokrates zu Theätet, und gar nicht, wie Theodoros sagt, häſslich; denn wer so schön spricht, der ist schön und gut" (S. 185). Unter den Bildern edler Jünglinge, die uns der ganze Cyclus in immer steigender Vollkommenheit vorführt: Hippokrates im Protagoras, Charmides im gleichnamigen Gespräche, Kleinias im Euthydemos, Protarchos im Philebos, Glaukon und Adeimantos im Staat, ist das des Theätet das Ideal eines jungen,

zum Philosophen berufenen Mannes. An ihm beweist sich die Behauptung im Staate, daſs die Mathematik die beste Leiterin und Vorbildnerin zur Dialektik ist, als Wahrheit. Theätet ist ein Schüler des berühmten Mathematikers Theodoros aus Kyrene. Während aber Theodoros nur Mathematiker ist und sich zu der Philosophie, wenn er auch von den herrschenden Systemen eine oberflächliche Kenntniſs hat, nicht hingezogen fühlt, so ahnet Theätet den höhern Nutzen der mathematischen Wissenschaften, wodurch sie eine Vorschule der Dialektik werden. Er weiſs nicht blos wie die gewöhnlichen Meſskünstler und Rechner die Figuren und Zahlenreihen zu erjagen, wie es im Euthydemos heiſst (S. 290), sondern auch als Dialektiker zu gebrauchen. Davon läſst ihn Platon selbst eine Probe geben. Sokrates hatte ihn gefragt, was Erkenntniſs sei, und er hatte geantwortet: es gebe eine Erkenntniſs der Meſskunst, wie auch der andern Wissenschaften, und ebenso auch eine Erkenntniſs der Schuhmacherkunst und aller übrigen Künste und Handwerke, ganz ähnlich wie Menon die Tugend erklärt hatte, indem er sagte, es gebe eine Tugend des Mannes, der Frau, des Kindes u. s. w. Hierauf macht ihn Sokrates aufmerksam, daſs die verschiedenen Arten der Erkenntniſs herzählen noch keine allgemeine Bestimmung der Erkenntniſs sei, und da erkennt Theätet sogleich, indem ihm einfällt, wie er neulich auf die allgemeine Regel für die Meſsbarkeit der Quadratseiten gekommen, daſs es sich auch hier um eine allgemeine Bestimmung der Erkenntniſs handle, die jede einzelne Art derselben umfaſst. Er kommt, durch die Mathematik sicher geleitet, von selbst darauf, worauf Sokrates den Menon erst hat führen müssen. So erweist sich jener Satz im Staate (VII, 521), daſs die Mathematik ein Zug sei für die Seele vom Werdenden zum Seienden, als Wahrheit.

Wenn nun aber Theätet auch schon aus der Mathematik sich deutlich gemacht hat, wie die Erklärung der Erkenntniſs beschaffen sein müsse, so bietet ihm seine Kunst doch nicht die Mittel dar, das Wesen der Erkenntniſs zu bestimmen. Er versucht es freilich, weil die Kenntniſs der Gröſsen von der Wahrnehmung ausgeht, die Erkenntniſs als Wahrnehmung zu bestimmen (*οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις,* S. 151),

und trifft, ohne daſs er es weiſs, mit des Protagoras Erklärung zusammen: der Mensch sei das Maſs aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind. Erkenntniſs ist hiernach nichts als der Sinneneindruck, den das Erscheinende auf den Menschen macht, und obgleich dieser bei verschiedenen Menschen ein verschiedener sein kann, so wird er doch immer für den, der ihn in der einen Weise empfängt, ebenso eine wahre Erkenntniſs sein, wie für den Andern, der ihn in der gerade entgegengesetzten Weise auffaſst. Derselbe Wind weht für den Einen kalt, für den Andern warm. Es giebt also keine objective Wahrheit, sondern nur eine subjective, von unserer Sinnenauffassung bestimmte. Und das ist der Punkt, wo sich die Ansicht des Protagoras mit der der Herakleiteer und anderer Naturphilosophen begegnet, daſs, da Alles im Werden, in beständiger Bewegung und Veränderung ist, niemals Etwas ein an und für sich Bestimmtes ist, weil niemals Etwas eigentlich *ist*, sondern immer nur *wird*. Hieraus folgt, daſs wir von dem Wesen der Dinge nie etwas wissen können. Die Eindrücke, die die erscheinenden Dinge auf uns machen, sind nicht die Dinge selbst, sondern gewisse Bewegungen, die von ihnen ausgehen und auf unsere Sinne als Farbe, Gestalt, Geruch, Gefühl u. s. w. wirken. Es ist gewiſs, daſs diese Bewegungen nicht bei Allen, ja nicht einmal immer bei derselben Person gleiche Empfindungen hervorbringen. Da ferner das Empfindende als das Leidende nicht ohne ein Wirkendes sein kann, und das Wirkende ohne ein Leidendes auch kein Wirkendes mehr ist, so ist weder der empfindende Mensch für sich etwas, noch das wirkende Ding für sich; sie werden nur, wenn sie mit einander zusammenstoſsen, und zwar ist Dasselbe in Bezug auf das Andere zugleich ein Wirkendes und Leidendes, und so darf man weder das Etwas, das Wesen, das Mein, das Dieses und Jenes, noch irgend eine andere Bezeichnung, die feststeht, zugeben, sondern man kann nur von Werdendem und Gewirktem, von Vergehendem und Verändertem sprechen. Und was hier von den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen behauptet worden, muſs denn auch von dem Guten und Schönen gelten, daſs es immer nur wird, niemals ist. — Die Wahrnehmung giebt uns keine objective

Wahrheit; aber auch die subjective nur scheinbar. Besteht die Erkenntnifs in der Wahrnehmung, so ist nicht blos was wir wachend und im gesunden Zustande, sondern auch was wir im Traume oder im Wahnsinn wahrzunehmen glauben, Erkenntnifs; giebt es doch kein sicheres Unterscheidungsmerkmal zwischen Wachen und Träumen, Gesundheit und Krankheit. Dem Kranken schmeckt der Wein bitter, der dem Gesunden süfs schmeckt. Welche Wahrnehmung ist die richtige? Das Urtheil des Andern kann hierbei nichts entscheiden, da Jeder das Mafs für sich selbst ist, also der Richter dessen, was ihm selbst ist, wie es ist, und was ihm nicht ist, wie es nicht ist. Endlich, was von der Wahrnehmung der Menschen gilt, das mufs auch von der der Thiere gelten; auch sie haben, in so fern sie wahrnehmen, Erkenntnifs. Die Wahrheit wäre demnach im Besitze eines Jeden und kein Mensch wäre in der Weisheit besser als der Andere oder selbst als ein Thier. Selbst nicht einmal die gröfsere oder geringere Erfahrung, die aus der Erinnerung des früher Wahrgenommenen entsteht, würde einen Unterschied in der Weisheit machen; denn die Erinnerung ist die Vergegenwärtigung eines früher Wahrgenommenen, also selbst nicht mehr Wahrnehmung und weil keine Wahrnehmung auch keine Erkenntnifs. Protagoras setzt nun zwar die Erkenntnifs in die richtige und gesunde, die Unkenntnifs in die falsche und krankhafte Wahrnehmung, und ihm ist der Weise der, welcher richtig wahrnimmt, und der Unterricht besteht ihm in der Umlenkung des Menschen statt fehlerhaft und krankhaft richtig und gesund wahrzunehmen, so dafs, wie der Arzt den Leib durch Arzeneien, der Sophist die Seele durch Reden umwandelt. Da er aber den Wahrnehmungen der Andern auch nicht die Wahrheit abspricht, so ist Keiner befugt, sich zum Richter derselben aufzuwerfen und sie zwar für wahre, aber krankhafte zu erklären, die er heilen müfste; wenn er nicht etwa das Nützliche für das Richtige, das Schädliche für das Falsche erklärte, so dafs das Schöne und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme darin bestände, was gemeinsam von den Menschen als das Zuträgliche und Unzuträgliche vorgestellt wird. Darin ist aber wieder weder ein Einzelner, noch ein Staat weiser als der

andere; denn dann giebt es nicht ein Gutes und Schlechtes für sich, das von Natur immer diese Beschaffenheit hat, sondern es wird blos durch die allgemeine Vorstellung zu der Zeit, wann, und bleibt nur, so lange es dafür gehalten wird. So wandelt sich die Tugendlehre in die Nützlichkeitslehre der Sophisten um, der auch jene Staatsmänner und Redner huldigen, die in der Macht und in dem Reichthum die höchsten Güter erblicken, im Gegensatze zu dem wahren Weisen, dessen Ziel das Gute selbst ist und der den Weg darnach in der Verähnlichung mit Gott so weit als möglich findet und in der Erkenntniſs hiervon die wahre Weisheit und Tugend, in der Unkenntniſs die offenbare Schlechtigkeit und Thorheit sieht. — Durch die Annahme von der beständigen Bewegung der Dinge läſst sich, da Alles unter den Händen entschlüpft als immer flieſsend, nie eine feste Wahrnehmung auffassen, zumal das Wahrnehmende selbst, das Sehen, Hören u. s. w. auch nie darin beharrt. Das Sehen ist also ebenso gut ein Nichtsehen und überhaupt die Wahrnehmung als Erkenntniſs ebenso gut eine Nichterkenntniſs. Und hiermit fällt auch die Möglichkeit der Mittheilung weg, die Sprache, wie sie jetzt ist, die von den Dingen aussagt, daſs sie sich so oder so verhalten. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt, noch auch das Nicht-so, das auch keine Bewegung wäre; nur das Auf keine Weise wäre für solche Voraussetzungen vielleicht die einzige Bezeichnung des Verhaltens der Dinge. — Wenn so aus der Annahme der Herakleiteer von der ewigen Bewegung der Dinge die Erkenntniſs nicht möglich ist, so ist sie es vielleicht von der entgegengesetzten Annahme des Parmenides, daſs das Ganze ein Unbewegliches ist. Aus Pietät für Parmenides übergeht Sokrates den Nachweis, daſs wir auch von diesem Princip aus zu der Erkenntniſs nicht gelangen können; er deutet dafür an, wie in der Vermittlung beider schroffen Gegensätze die Wahrheit liegt. Alle sinnliche Wahrnehmungen werden vermittelst der Sinne wahrgenommen und der Seele übergeben. Diese bestimmt ihr Sein und Nichtsein, ihre Zahl und Beschaffenheit, Aehnlichkeit u. s. w. Hierzu helfen ihr die einzelnen Sinne nichts, sondern das sucht sie selbst durch sich selbst auf, indem sie urtheilt und schlieſst; daher haben Thiere

zwar Wahrnehmungen, aber keine Erkenntnisse, und der Mensch gelangt zu ihnen erst mit der Zeit und durch viele Mühen und Unterricht. Wir nennen aber diese Seelenthätigkeit in Bezug auf das Vorhandene Vorstellen (*ὅταν ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα, τοῦτο καλεῖται δοξάζειν*, S. 187). Die Erkenntnifs mag also die Vorstellung sein, und, da es richtige und falsche Vorstellungen (*ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς δόξαι*) giebt, so wäre die Erkenntnifs eines Dinges die richtige Vorstellung desselben. Woher aber entstehen falsche Vorstellungen? Sie entstehen, könnte man sagen, theils aus der Verwechslung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung, theils aus Verwechslung von Begriffen. Ist die Erkenntnifs die richtige Vorstellung, so mufs es, da Jeder seine falsche Vorstellung für eine richtige, also für eine Erkenntnifs hält, noch aufser dieser eine höhere Erkenntnifs geben, die die falsche und richtige unterscheidet. Wäre diese Erkenntnifs wieder eine Vorstellung, so würde sie als solche wieder eine falsche oder richtige sein können und es bedürfte wieder einer dritten u. s. w. Es kann also die Erkenntnifs nicht in der blofsen Vorstellung liegen. — Die Erkenntnifs, meint hierauf Theätet, ist, wie er schon von Einem gehört, die mit ihrer Erklärung verbundene richtige Vorstellung; die unerklärbare aber liegt aufser der Erkenntnifs (*τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης*, S. 201). Auch Sokrates hat etwas Aehnliches gehört: Die Elemente der Dinge lassen keine Erklärung zu; es giebt für sie nur einen Namen, der die Wahrnehmung derselben bezeichnet. Erst die Verknüpfung der Elemente ist erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Die richtige Vorstellung ohne Erklärung giebt eine Wahrheit, aber keine Erkenntnifs; erst durch die Erklärung wird sie Erkenntnifs. Sokrates bestreitet, dafs die Urbestandtheile unerkennbar, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar wären. Ist die Verknüpfung erkennbar, so müssen es auch die Theile sein, woraus die Verknüpfung entstanden; ja es ist vielmehr die Erkenntnifs der Urbestandtheile viel deutlicher und wirksamer, als die der Verknüpfungen. Steht dieses fest, so ist die Frage, was eine Erklärung (*λόγος*) ist. Es giebt eine dreifache Art von Erklärung. Die erste ist der einfache Ausdruck des Ge-

dachten durch die Sprache; jede Aeufserung ist eine Erklärung. Läge die Erkenntnifs in einer solchen Erklärung, so hätte Jeder Erkenntnifs, der nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Ist aber die Erklärung die genaue Aufzählung der einzelnen Theile eines Dinges, die Beschreibung nach seinen Bestandtheilen; wer bürgt uns, wenn wir das Ding nicht früher erkennen, dafs wir nicht bei Aufzählung seiner Theile den einen ihm zugehörigen Bestandtheil mit einem ihm nicht zugehörigen verwechseln? Also kann auch in einer Beschreibung der Theile nicht die Erkenntnifs liegen. Ist drittens die Erklärung die Angabe der unterscheidenden Merkmale eines Gegenstandes, so mufs, wer die richtige Vorstellung derselben hat, auch schon die unterscheidenden Merkmale kennen. Erkennen hiefse demnach: wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben, in wiefern es sich von dem Uebrigen unterscheidet, davon sollen wir noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem Uebrigen unterscheidet. Ist aber mit dem Hinzufügen der Erklärung eine Einsicht oder Erkenntnifs, nicht eine Vorstellung, der Verschiedenheiten gemeint, so wäre Erkenntnifs richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntnifs, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas Anderes. Dies ist aber eine einfältige Erklärung: Erkenntnifs ist die richtige Vorstellung mit Erkenntnifs. Es ergiebt sich also: Erkenntnifs ist weder die Wahrnehmung, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung.

Im Menon war die in der Wahrnehmung des Angenehmen und Nützlichen liegende Tugend der Sophisten und die in der Vorstellung bestehende der Staatsmänner der auf Erkenntnifs beruhenden philosophischen Tugend gegenübergehalten worden; im Theätet wird die Nichtigkeit der sophistischen und politischen Wissenschaft als aus der Wahrnehmung und Vorstellung hervorgegangen im Gegensatz zu der auf der Erkenntnifs beruhenden philosophischen Wissenschaft dargethan. Platons Kritik richtet sich zuerst gegen die Theorie des Protagoras, wie sie dieser in seiner „Wahrheit“ betitelten Schrift niedergelegt haben mochte, und dann gegen die in ihren Resultaten mit der protagoreischen zusammenfallenden

Theorie der Herakleiteer. Ihre Philosophie ging von der Betrachtung der Dinge, wie sie uns erscheinen, aus; sie war ein Sensualismus, der zuletzt in den groben Materialismus des rohen Haufens verlaufen mufste, der, wie Sokrates sagt, von nichts Anderm glaubt, dafs es sei, als von dem, was er recht herzhaft mit beiden Händen greifen kann; das Handeln und Werden und alles Unsichtbare aber gar nicht unter dem, was ist, gelten lassen will. Liegt die Wahrheit nur in unserer Empfindung, in dem Eindrucke, den die Welt der Erscheinung auf uns macht, so hat Alles nur den Werth, den wir ihm beilegen. Der Mensch ist das Mafs aller Dinge. Ein Schönes und Gutes für sich giebt es nicht; das Schöne und Gute ist das Angenehme und Vortheilhafte, das wir an den Dingen finden. Der Weise, der das Irdische verachtend im Himmel das Schöne und Gute sucht, wird, wie einst Thales von der thrakischen Magd, verlacht und verhöhnt. Macht, Ansehen, Reichthum sind die Güter, nach denen wir streben müssen; und so war die Ethik eines Protagoras in der That nur die Kunst, durch die Rede die Umwandlung zu bewirken, dafs dem, welchem Uebles ist und erscheint, dafür Gutes sei und erscheine. Daher verspricht auch Protagoras im gleichnamigen Gespräche seinen Schülern: „Von den Künsten, wie sie andere Weisen lehren, Rechnen, Sternkunde, Mefskunst, Musik, sollen sie von mir nichts lernen; die Kenntnifs, die ich lehre, ist die Klugheit, wie der Mensch in seinen eigenen Angelegenheiten sein Haus am besten verwalte, und dann, wie er in den Angelegenheiten des Staates am geschicktesten sei, diese sowohl zu führen, als auch darüber zu reden.“ Es wird uns erklärbar, wie dem Gorgias die Redekunst die Wissenschaft selbst sein konnte, die Meisterin in der glaubenmachenden, nicht in der belehrenden Ueberredung in Bezug auf das Gerechte und Ungerechte; wie Hippias das Schöne als schönes Mädchen, als Gold und dergl. sich dachte; wie endlich Kallikles geradezu sagen konnte, was die Andern zwar auch dachten, doch zu sagen sich schämten, dafs seine Begierden befriedigen und in sinnlicher Lust und Freude leben die wahre Bestimmung des Menschen sei, die Reden vom Gerechten und Guten aber nur Ziererei und leeres Geschwätz. — Eine Wissenschaft ist auch da nicht möglich,

wo es keine objective Wahrheit giebt, wo einem Jeden das wahr ist, was er wahrnimmt. „Wenn einem Jeden, sagt Sokrates, wahr sein soll, was er vermittelst der Wahrnehmung vorstellt und weder Einer den Zustand des Andern besser beurtheilen kann, noch auch die Vorstellung des Einen der Andere vermögender ist in Erwägung zu ziehen, ob sie wahr oder falsch ist, sondern Jeder nur sein Eigenes für sich vorstellt und dieses alles richtig und wahr ist: wie soll dann nur Protagoras weise sein, so daſs er mit Recht auch von Andern zum Lehrer angenommen wird, wir dagegen unwissender, so daſs wir bei ihm in die Schule gehen müssen, da doch jeder Mensch das Maſs seiner eigenen Weisheit ist? Was nun gar mich betrifft und meine Kunst der Geburtshülfe, so schweige ich ganz davon, welches Gelächter wir billig erregen werden. Ich glaube aber, es wird auch dasselbe sein mit dem ganzen Geschäfte des wissenschaftlichen Unterredens. Denn gegenseitig Einer des Andern Vorstellungen und Meinungen in Betrachtung ziehen und zu widerlegen suchen, wenn sie doch alle richtig sind, ist das nicht eine langweilige und überlaute Kinderei?“ (Theät. S. 161). — Ja nicht blos die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern auch die der Mittheilung durch die Sprache überhaupt hört mit dem Princip des Protagoras und der Herakleiteer auf. „Wenn Alles sich bewegt, so ist jede Antwort, worauf auch Jemand zu antworten hat, gleich richtig oder wird vielmehr gleich richtig“ (Theät. S. 183). Hierin liegt der Grund, warum Sokrates dem Kratylos im gleichnamigen Gespräche nicht zugeben wollte, daſs die Worte ein treues Abbild der Dinge seien. In der That, ist das Wort nur der Ausdruck des durch die Wahrnehmung hervorgerufenen Eindrucks, so haben die Worte nur die Bedeutung der Interjectionen, und die menschliche Sprache unterscheidet sich in nichts von der Mittheilungsart der Thiere. — Beruht demnach die Erkenntniſs nicht auf der Wahrnehmung, so doch vielleicht auf der aus der Wahrnehmung hervorgehenden richtigen Vorstellung. Im Philebos war die Vorstellung als das über eine Wahrnehmung gefällte Urtheil erklärt worden. Die Einbildungskraft trägt das Bild der Wahrnehmung in sich, das Gedächtniſs das darüber gefällte Urtheil und die Erinne-

rung ruft beide so oft sie will zurück (Phil. 39). Indem wir uns so Urtheile über die verschiedenen Wahrnehmungen bilden, können wir das Geschehene und Gegenwärtige in Verhältnifs setzen zu dem Zukünftigen. Hierdurch wird die Vorstellung eine Leiterin unserer Handlungen, wenn wir unsere Erfahrung durch die Beobachtung der Dinge bereichert und unser Urtheil durch Uebung geschärft haben, und wir erwerben so die praktische Tüchtigkeit, die den Geschäfts- und Staatsmännern für die wahre Tugend und Wissenschaft gilt. In diesem Sinne nannte Kritias im Charmides die Besonnenheit die Selbstkenntnifs oder Erkenntnifs der Erkenntnifs, das Vermögen die erscheinenden Dinge auf uns selbst zu beziehen und zu beurtheilen, ob sie uns dienlich sind oder nicht, den praktischen Verstand, das gesunde Urtheil. Darum stand ihm auch die Erkenntnifs der Erkenntnifs allen andern Erkenntnissen, selbst der des Guten, vor. Und ganz ähnlich erklärt Nikias im Laches die Tapferkeit als etwas Kluges, das sich auf das Zukünftige bezieht. Und in demselben Sinne hatte wohl auch Anytos im Menon den praktischen Staatsmann den besten Lehrer der Jugend genannt, da er ja durch Erfahrung und Uebung den praktischen Blick vor allen Andern erworben haben mufs. Und Sokrates gesteht im Menon selber zu, dafs die richtige Vorstellung wohl im Stande sei, Jemanden sicher zu führen, spricht ihr aber die Mittheilbarkeit ab, weil sie ohne Vernunft ist, weil sie nicht durch die Beziehung auf den Grund gebunden ist. Der Grund aber ist, wie es im Philebos heifst, die allgemeine Vernunft in der Seele des Zeus, die Idee des Guten. Nur dann ist, hiefs es im Charmides, die Erkenntnifs der Erkenntnifs Tugend, wenn sie mit der Erkenntnifs des Guten zusammenfällt. Hier wird nachgewiesen, dafs, weil die Vorstellung auch falsch sein kann, die falsche Vorstellung dem Vorstellenden aber ebenso richtig erscheint, wie die richtige, es einen Prüfstein geben müfste, woran man ihre Richtigkeit oder Falschheit erkennen könnte. Weil aber dieser Prüfstein den gewöhnlichen Staatsmännern und Rednern fehlt, so halten sie ihre subjective Meinung für die richtige und suchen die Andern zu überreden. „Die Kunst dieser Vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt, ist nicht die Erkenntnifs; denn sie über-

reden vermittelst ihrer Kunst nicht, indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, daſs man sich vorstelle, was sie eben wollen" (Theät. 201). — Die richtige Vorstellung wird zur Erkenntniſs durch Beziehung auf den Grund, hieſs es im Menon, und hier heiſst es, die richtige Vorstellung wird zur Erkenntniſs durch Hinzufügung der Erklärung. Versteht man darunter blos die mündliche Erklärung, so wäre jeder Ausspruch eine Erkenntniſs, was doch nicht der Fall ist. Versteht man aber unter Erklärung die Herzählung aller Bestandtheile eines Dinges, so hat man die Beschreibung, aber nicht den Begriff desselben, wie die Herzählung aller hundert Theile, die Hesiod vom Wagen nennt, immer noch keinen Begriff des Wagens giebt, ebenso wenig wie der mich die Bedeutung eines Wortes kennen lehrt, der es mir vorbuchstabirt. Hierauf beruht die sogenannte Erkenntniſs der Künstler und Handwerker, die das Ding nach seiner äuſsern Beschaffenheit, nicht aber seinem Wesen nach kennen; die, wie es im Staat hieſs (X, 601), es verfertigen, aber nicht gebrauchen können. Sie haben nicht die Erkenntniſs, sondern den Glauben, so wie der nachbildende Künstler, der nur die äuſsere Erscheinung des Dinges durch die Wahrnehmung kennt, nur die Wahrscheinlichkeit hat. — Ist aber die Erklärung die Angabe der unterscheidenden Merkmale, so setzt diese schon die Erkenntniſs voraus. Die Erkenntniſs kommt uns aber nicht von den Sinneneindrücken, die das Ding in uns erregt, sondern von unserer Seele. Denn es sind nicht die Sinne, die wahrnehmen, sondern die Seele nimmt vermittelst der Sinne wahr. Die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne kommen gleichsam in der Seele zusammen und können mit einander in Beziehung gebracht werden. Es giebt einen innern Sinn, ein blos der Seele angehörendes Anschauungsvermögen. Die Seele ist es, die das in den einzelnen Wahrnehmungen Gemeinschaftliche findet, ihr Sein, ihre Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, ihre Zahl und dergl. aussagt. Auch ob sie schön oder häſslich, gut oder schlecht sind, bestimmt die Seele (Theät. 185 flg.). In den bloſsen Sinneneindrücken ist keine Erkenntniſs, wohl aber in den Schlüssen, die die Seele daraus zieht. Diese Schlüsse beruhen auf gewissen Grundanschauungen der Seele, der Rea-

lität, Identität, Quantität und Qualität. Sind diese die **Grundbegriffe**, die das logische Denken bestimmen, so enthält die Seele ebenso gewisse ursprüngliche **Grundideen** von dem, was schön, gut, gerecht u. s. w. ist, ohne die ein ethisches Handeln nicht möglich ist. Diese sind die Elemente, woraus die Erkenntnisse zusammengeflochten sind, und von ihnen heifst es: „Die Erkenntnifs der Urbestandtheile ist viel deutlicher und wirksamer, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen; und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, der Urbestandtheil aber nicht, so wollen wir dafür halten, er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich" (S. 206). Besteht eine Erklärung in der Aufzählung der einzelnen Bestandtheile, wie wenn man einen Wagen erklären wollte als ein Ding, das Räder, Achsen, Obergestell, Joch u. s. w. hat, so giebt eine solche noch keine Erkenntnifs, weil dieselben Theile auch zu etwas Anderm gehören können, also durch die Angabe derselben der zu erkennende Gegenstand noch nicht von jedem Andern so unterschieden ist, dafs eine Verwechselung oder unrichtige Vorstellung unmöglich würde. Nur wenn die Theile gleichartig sind, ist eine Verwechselung unmöglich, und derjenige hat mit der richtigen Vorstellung zugleich die Erkenntnifs, der die Anzahl der Theile, woraus ein solches Ganze besteht, richtig anzugeben weifs. Hierauf beruht die Kenntnifs aller der Gegenstände, die unter die Kategorie der Quantität fallen, also der Zahlen, Mafse, Sammelwörter und dergl., und das ist jene niedere Art der Erkenntnifs, die uns die mathematischen Wissenschaften geben, die Platon im Staate Verständnisse nennt. Der berechnende Verstand fafst das Ding als Ganzes, das die Gesammtheit der Theile umschliefst; ihm ist die Zahl eines Ackers und der Acker selbst ganz einerlei und ebenso die Zahl eines Heeres und das Heer; denn ihre gesammte Zahl ist auch das gesammte Sein eines jeden. Etwas Anderes aber ist es, ein Ding als das Ganze, *τὸ πᾶν*, als eine in Zahlen ausdrückbare mathematische Einheit, etwas Anderes es als die Gesammtheit, *τὸ ὅλον*, als eine logische Einheit fassen. In der Betrachtung des Dinges als mathematische Gröfse ist das Ganze und die Gesammtheit eins. Kommt es aber darauf an, die Bestandtheile, wodurch

es sich von den andern Gegenständen unterscheidet, als einen Begriff zusammenzufassen, so wird nicht blos auf die Quantität, sondern auch auf die Qualität der Bestandtheile gesehen; es werden die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen und zufälligen getrennt, und indem die Erklärung die wesentlichen angiebt, so wird der Gegenstand von jedem andern streng geschieden. Wir erhalten einen logischen Begriff, eine richtige Vorstellung mit der Erklärung des Unterschiedes, wie wenn man die Sonne erklärt als das Glänzendste von Allem, was am Himmel um die Erde geht. Hierauf beruht das logische Wissen, die Erkenntniſs der Erkenntniſs, wie es im Charmides heiſst, die Erkenntniſs, daſs etwas das ist und jenes nicht. Was es aber selbst ist, sein eigentliches Wesen, das Schöne und Häſsliche, das Gute und Schlechte an ihm, können wir erst erkennen, wenn noch die Einsicht, nicht die Vorstellung, der Verschiedenheit hinzukommt, wenn die Erkenntniſs der Erkenntniſs zugleich Erkenntniſs des Guten ist, wenn das logische Wissen zur philosophischen Erkenntniſs wird. Die Einsicht ist nämlich nichts Anderes als, wie es im Menon heiſst, die Beziehung der Vorstellung auf den Grund, wodurch sie gebunden und zur bleibenden Erkenntniſs wird. Der Grund aber ist die Vernunft mit ihren ursprünglichen Anschauungen, den einfachen, immer beharrenden Ideen, den Urbestandtheilen der Wahrheit, die viel deutlicher und wirksamer sind als die Verknüpfungen, wie die Buchstaben in der Sprache und die Töne in der Musik die einfachsten und daher verständlichsten Bestandtheile sind. Nur die Erkenntniſs, die von diesen Urbestandtheilen ausgeht, ist Wissenschaft; „denn die Vorstellung, wie es im Staate heiſst (VII, 533), hat es mit dem Werden zu thun, Erkenntniſs mit dem Sein, und wie sich Sein zum Werden verhält, so Erkenntniſs zur Vorstellung, nämlich Wissenschaft zum Glauben und Verständniſs zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniſs dessen aber, worauf sich diese beziehen, das Vorstellbare und Erkennbare, und die zwiefache Theilung jedes von beiden wollen wir lassen, um nicht in noch vielmal gröſsere Untersuchungen zu gerathen.“ — Was dort Platon unterlassen, das hat er hier im Theätet nachgeholt, indem er das Verhältniſs des Vorstellbaren und Erkennbaren festgestellt. Die

Wahrnehmung und die Vorstellung, die nur von der Betrachtung der erscheinenden Dinge, vom Werden, ausgehen, geben uns keine Erkenntnifs, sondern nur die Wahrscheinlichkeit und den Glauben, so wie die darauf beruhende politische Redekunst nur die scheinbare und glaubenmachende Kunst ist. Die richtige Vorstellung verbunden mit der Erklärung des Unterschiedes ist nicht mehr Vorstellung, sondern schon Verständnifs, jene niedere Art der Erkenntnifs, die uns das Verhältnifs der Dinge unter einander erschliefst, und hierauf beruht der praktische Verstand der Geschäfts- und Staatsmänner. Die eigentliche Erkenntnifs aber ist die Einsicht; „denn einsehen heifst doch Erkenntnifs haben.“ Die Einsicht aber ist die Anschauung der ursprünglichen Ideen, der Urbestandtheile der Wahrheit. Eine Verwechselung der Ideen des Guten und Schlechten, des Schönen und Häfslichen ist nicht möglich; daher giebt es zwar richtige und falsche Vorstellungen, aber nur eine Einsicht, die immer die wahre ist, und diese Erkenntnifs ist auch die einzig wahre Wissenschaft des Philosophen, der, wie es in der Episode heifst, nichts weifs von seinem Nächsten und Nachbarn, aber das untersucht und erforscht, was der Mensch an sich ist und was ihm ziemt zu thun und zu leiden, nämlich gerecht und fromm zu sein mit Einsicht, wozu der Weg die Verähnlichung mit Gott, so weit als möglich, ist.

Der Theätet hat mit dem Menon das gleiche Schicksal getheilt, dafs die Erklärer ihn bald mit diesem, bald mit jenem Gespräch in Verbindung gesetzt haben. Schleiermacher stellt ihn unmittelbar mit dem Gorgias zusammen; Hermann und Steinhart lassen ihn auf den Kratylos folgen. „Beide Gespräche, sagt Steinhart, gelangen nach manchen scheinbar ziellosen Um- und Irrwegen endlich zu einem kühnen und freien Blick auf die Vernunftideen; aber in beiden erscheint dieser Blick noch als ein Traum, als eine Morgendämmerung, der der volle Glanz des Tages folgen wird.“ — Von Kratylos gilt das in der That; hier sagt Sokrates wirklich, er träume, es gebe ein Schönes und Gutes für sich, auf die künftige Aufklärung hindeutend. Aber im Theätet bezieht sich der angebliche Traum des Sokrates gar nicht auf die Ideen. Theätet giebt, nachdem seine verschiedenen Erklä-

rungen der Erkenntniſs nicht Stich gehalten, eine neue, die er, wie er bemerkt, schon von Einem gehört, sie aber wieder vergessen habe, sich jetzt aber ihrer erinnere: Erkenntniſs ist die mit der Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Worauf Sokrates sagt: „Höre also einen Traum für den andern. Mich nämlich dünkt, daſs ich von Einigen gehört habe, die ersten Urbestandtheile, aus denen wir sowohl als alles Uebrige zusammengesetzt sind, lieſsen keine Erklärung zu, was aber aus diesen schon zusammengesetzt oder gleichsam zusammengeflochten worden, das ist zu einer Erklärung geworden, u. s. w.“ (S. 201). Wo ist hier von den Ideen die Rede? Gerade diese eigentlich materialistische Erklärung, daſs die Urbestandtheile, die Atome, unerkennbar und unerklärbar, ihre Zusammensetzungen aber erkennbar und erklärbar wären, bekämpft Sokrates von der Ideenlehre aus, indem er nachweist, daſs die Urbestandtheile die in unserer Seele liegenden Grundbegriffe und Grundideen sind, die, weit entfernt, unerkennbar und unerklärbar zu sein, gerade viel deutlicher und viel wirksamer sind, als ihre Verknüpfungen. „Höre einen Traum für den andern“, will hier nichts Anderes sagen, als: „Du glaubst eine Erklärung von Jemandem gehört zu haben, auch mir schwebt dunkel vor, daſs ich eine ähnliche von Einigen vernommen habe.“ Sokrates kann nicht mehr von den Ideen träumen, wo er nicht mehr in einzelnen Behauptungen und Meinungen der Sophisten und ihrer Anhänger die Widersprüche nachweist, wie in den Gesprächen der ersten Reihe, sondern wo er ihre vollständigen Systeme kritisch prüft. Er deutet seinen philosophischen Standpunkt in der Episode klar an als den Idealismus, der das Irdische gering achtend seinen Blick nach oben richtet. Die Unklarheiten und Träume des Theätets, wie der andern mit ihm verbundenen Gespräche sind nicht auf Rechnung des Sokrates, noch des Platon zu setzen, sondern sie haben ihren Grund in der falschen Stellung, die man bisher den Gesprächen gegeben hat. Lassen wir die vollständige Ideenlehre erst später folgen, so erscheinen uns, wie den Mitunterrednern, die Anspielungen darauf freilich wie Träume; geht aber die Ideenlehre voraus, so mögen freilich den Mitunterrednern manche Hindeutungen darauf dunkel gewesen sein, dem aufmerksamen Leser aber sind

sie deutlich genug, die wahre Meinung des Sokrates zu verstehen. Und eben darin liegt der grofse Reiz dieser Gespräche, dafs, nachdem uns schon der volle Glanz des Tages aufgegangen ist, Platon uns Andere, die noch im Dunkel wallen, vorführt, wie sie Sokrates aus dem Finstern an das Helle zu führen sucht, bis sie entweder geblendet sich abwenden, oder das Anschauen des Seienden aushalten lernen. Auch hieraus ersehen wir, wie der Menon und der Theätet zu einander gehören. In beiden Gesprächen werden junge Leute von Sokrates geprüft, ob sie eine dialektische Natur haben oder nicht. Die Bedingungen, die Sokrates im Staate (VII, 535) bei der Auswahl solcher, die man der Philosophie zuführen will, stellt, sind: „Man mufs die Festesten und Tapfersten vorziehen und nach Vermögen die Wohlgestaltetsten; aufserdem müssen wir nur Edle und Muthige von Gesinnung und solche, die für diesen Unterricht günstige Anlagen haben, suchen.“ Wohlgestaltet war Menon; denn das spricht Sokrates selbst aus: „Auch verhüllt kann Jemand merken, dafs du schön bist und noch Liebhaber hast“ (Men. 76). Auch tapfer und fest schien er; denn er widmete sich dem Kriegsdienste; aber eine edle und muthige Gesinnung offenbarte er weder in der Unterredung mit Sokrates, noch in seinen spätern Verhältnissen, und wenn es ihm auch nicht an geistigen Anlagen fehlen mochte, so war er doch durchaus keine philosophische Natur. Er wird von des Sokrates dialektischen Schlägen erstarrt, aber nicht um zu einem höhern Geistesleben aus der Erstarrung zu erwachen; und wenn Sokrates scheinbar leugnet, dafs es Lehrer der Tugend gebe, so ist es in Bezug auf Leute, wie Menon, die sich über die Wahrnehmungen und Vorstellungen zur Erkenntnifs nicht erheben können, die volle Wahrheit; für solche giebt es in der That keine Lehrer, wenn man nicht etwa die Sophisten und die praktischen Geschäftsmänner dafür gelten lassen wollte. — Wie anders verhält es sich mit Theätet! In der Wohlgestalt steht er freilich dem Menon bedeutend nach; er ist vielmehr an äufserer Häfslichkeit ein treues Abbild des Sokrates; desto schöner aber ist sein Inneres. „Schön bist du, sagt Sokrates zu ihm, und gar nicht, wie Theodoros sagt, häfslich; denn wer so schön spricht, der ist gut und schön“ (Theät. S. 185).

Dafür ist er fest und tapfer. Auch er hat später die Waffen getragen wie Menon, starb aber nicht wie dieser den schmählichen Tod eines Verräthers der Seinigen, sondern erlag, nachdem er sich höchst rühmlich im Kampfe gehalten hatte, seinen Wunden und der im Heere herrschenden Krankheit. Und daſs er ein edler und trefflicher Mann gewesen, wird ausdrücklich erwähnt, und von seinen geistigen Anlagen giebt Theodoros und die Unterredung selbst Zeugniſs. Er ist nicht mehr in den Kreis des Glaubens und Meinens gebannt, wie Menon; er wird nicht wie dieser von der Wahrheit erstarrt, sondern in Verwunderung gesetzt. „Gar sehr ist dies, sagt Sokrates, der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es giebt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben“ (Theät. S. 155). Er hat durch seine mathematischen Studien schon die Vorstufe der Philosophie, das Gebiet des Verständnisses, betreten, und er wird daher in unserm Gespräche bis an die Schwelle der Erkenntniſs von Sokrates selbst geführt. Im Sophistes und Politikos wird ihm von dem Eleaten der gleiſsende Schein der falschen Wissenschaft der Sophistik und Politik aufgedeckt und im Philosophos hätte er dann die Weihe eines echten Jüngers der Weisheit erhalten.

### 3. Sophistes und Politikos.

Mit dem Theätet hängt durch ein äuſseres Band der Sophistes und Politikos zusammen. Am Schlusse des Theätet sagt Sokrates: „Morgen, Theätetos, wollen wir uns wieder hier treffen“, und der Sophistes beginnt mit den Worten des Theodoros: „Unserer gestrigen Uebereinkunft gemäſs haben wir selbst uns geziemend eingefunden und bringen einen Fremden mit aus Elea, einen der Schule des Parmenides und Zenon befreundeten, um Weisheit sehr bemühten Mann.“ — Wir müssen uns denken, auch diese Gespräche seien noch aus der Handschrift des Eukleides dem Terpsion mitgetheilt worden, wodurch der kleine Uebelstand entschuldigt wird, daſs auf sie erst der Euthyphron folgt, der doch der Zeit seiner Haltung nach zwischen den Theätet und den Sophi-

stes zu setzen ist. Am Ende des Theätet nämlich sagt Sokrates: „Jetzt nun mufs ich mich in der Königshalle einstellen wegen der Klage des Meletos“, und am Anfange des Euthyphron finden wir ihn an der Königshalle, die Klage entgegenzunehmen.

Die meisten Kritiker haben es richtig erkannt, dafs die drei Gespräche Theätet, Sophistes und Politikos ursprünglich nicht zusammen entstanden, sondern später vom Verfasser zusammengefügt worden sind; nur betrachten sie den Theätet als das frühere, den Sophistes und Politikos als die spätern Werke. Wir haben es indefs oben wahrscheinlich zu machen gesucht und der Katalog des Aristophanes bestätigt es, dafs die früher geschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos von Platon später an den Theätet geknüpft und so dem Cyclus einverleibt worden sind. Indem sie Platon als unmittelbare Fortsetzungen des Theätet zu erkennen giebt, will er auch, dafs wir sie in dieser Reihenfolge lesen sollen. Dennoch hat Schleiermacher zwischen den Theätet und Sophistes den Menon, Euthydemos und Kratylos eingeschoben, Steinhart den Parmenides, Andere andere Gespräche. Solche Auflehnungen gegen den ausdrücklichen Willen des Verfassers haben ihren Grund in vorgefafsten Meinungen von dem Gange, den angeblich das System Platons oder seine wissenschaftliche Entwicklung genommen hat. Wäre zwischen dem Theätet und Sophistes eine Lücke, die allen fühlbar wäre, so müfste man keinen Anstand nehmen, Platon selbst zu beschuldigen, er habe in der Darstellung seiner Philosophie einen Sprung gemacht; darf aber den Rifs mit Flekken, die man anderswo ausgeschnitten, nicht stopfen wollen. Eine wirkliche Lücke, die Jeder gleich erkennte und fühlte, müfste auch nur durch eine Ergänzung ausgefüllt werden können. Indem aber der eine Kritiker dieses, der andere jenes Gespräch als die Ergänzung betrachtet, ist es klar, dafs sie von verschiedenen subjectiven Ansichten über den Zusammenhang der platonischen Gespräche ausgehen und jeder die Lücke darin findet, wo sie für den andern nicht ist. Warum Platon nicht den Inhalt solcher die Lücke füllenden Gespräche in die Form einer Fortsetzung des Theätet gekleidet oder sonst wie ihren Zusammenhang angedeutet hat, davon weifs

Schleiermacher nur als Grund anzugeben: „Es mag ihn dies oder jenes dazu bewogen haben, zu unsern Gesprächen lieber andere Personen zu wählen und jene einmal hingeworfene Andeutung einer Fortsetzung im Theätet für eine spätere Arbeit zu benutzen“ — und Steinhart, der zwar unbedenklich einräumt, dafs der Sophist sich eng an den Theätet anschliefst, findet doch zwischen beiden einen nicht allzu kurzen, durch tiefe Studien der Geschichte der Philosophie und der Dialektik ausgefüllten Zeitraum, wo dann der Parmenides die erste schöne Frucht dieser Studien gewesen wäre. — Entweder hatte Platon, als er nach Beendigung des Theätet eine Fortsetzung versprach, den Inhalt des Sophistes dazu bestimmt; dann mufste er die nöthigen Vorstudien schon gemacht haben. Oder er war selbst noch nicht mit sich über den Inhalt der Fortsetzung einig; dann konnte er ja leicht den Inhalt des Parmenides dazu benutzen. Dabei hätte er die unbequeme Einkleidung des Parmenides vermieden, wenn Sokrates selbst dem Theätet und den Andern seine Zusammenkunft mit dem alten Meister erzählte, und der Eleat hätte dann passend seine Kritik des Eleatismus daran knüpfen können. So aber muthet uns Steinhart zu, folgendem sonderbaren Schauspiele beizuwohnen: Im ersten Acte unterhält sich der siebzigjährige Sokrates mit dem jungen Theätet über das Wesen der Erkenntnifs; sie können es nicht finden, weil „sie von den Ideen erst noch schwankende Vorstellungen haben.“ Im zweiten Acte macht der alte Parmenides den jungen fünfundzwanzigjährigen Sokrates auf das Schwankende seiner Vorstellungen von den Ideen aufmerksam und zeigt ihm die Widersprüche, wenn man von dem absoluten Sein und Nichtsein aus die Dinge erklären will. Im dritten Acte endlich, im Sophistes, der einen Tag nach dem ersten Acte spielt, löst der Eleat dem indefs vom Parmenides vorbereiteten Sokrates die Widersprüche durch „eine festere und klarere Ansicht von den Ideen.“ — In der That setzt der Sophistes den Menon Euthydemos, Kratylos, Parmenides und aufser diesen noch viele andere Gespräche voraus; allein es ist nicht möglich und auch nicht nöthig, sie zu unmittelbaren Vorläufern auf Unkosten des vom Verfasser angegebenen Zusammenhanges zu machen. Hat ein Schriftsteller ein Werk in mehrern zu-

sammenhängenden Theilen geschrieben, wobei es gleichgültig ist, ob er die Theile hinter einander oder zu verschiedenen Zeiten verfaſst hat, so will er auch, daſs man sie im Zusammenhange lese. Kann ich den folgenden Theil nicht verstehen, weil mir der vorhergehende nicht die nöthige Vorbereitung dazu giebt, so verdient der Schriftsteller Tadel; ich darf aber, selbst nicht in der guten Absicht seine Schriftstellerehre zu retten, ihm nicht das widersinnige Verfahren andichten, er habe noch diese oder jene Schrift zur Erläuterung und Ergänzung dazu geschrieben, ohne jedoch anzudeuten, daſs sie zwischen den einzelnen Theilen jenes Werkes zu lesen seien, so daſs es blos auf die glückliche Combinationsgabe des Lesers ankommt, die rechten Schriften zu treffen. Gerade unsere Trilogie, worin Platon Schriften verschiedener Zeiten und verschiedener Tendenzen vereinigt hat, zeigt, wie er darauf bedacht gewesen, seine Leser über die Reihenfolge, in welcher sie seine Schriften lesen sollten, nicht in Zweifel zu lassen, und wir dürfen daher nicht, seine gute Absicht verkennend, es besser machen wollen, als er selbst. — Diese Partie des Cyclus wird freilich immer lückenhaft bleiben, weil der Philosophos, der als Schluſsgespräch alle Dunkelheiten aufhellen sollte, fehlt; allein diese Lücke läſst sich durch Einschiebung anderer Gespräche nicht ausfüllen.

Wir stimmen übrigens Steinhart vollkommen bei, daſs der Sophistes zu dem Parmenides in einer innigern Beziehung steht, und in einer noch innigern hätte gewiſs der Philosophos zu dem Parmenides gestanden, weshalb denn auch Zeller in dem Parmenides den versprochenen Philosophos selbst findet. In beiden sollte die dialektische Aufgabe, die der Parmenides enthält, durch die Ideenlehre die Widersprüche des eleatischen Systems zu lösen, zum völligen Abschluſs geführt werden. Und weil Platon nicht einseitig die Ideenlehre als die Berichtigung des Eleatismus, sondern auch des entgegengesetzten Systems der Herakleiteer und des Protagoras und so als die Vermittlung beider Extreme aufzeigen wollte, so hat er nachträglich noch den Theätet dazu gedichtet, aber aus Gründen, die in der historischen Tendenz des Cyclus liegen, ihn so eingekleidet, daſs er der Vorgänger des Sophistes wurde. Wenn er daher den

Sokrates theils aus Bescheidenheit und Pietät gegen Parmenides, theils aus Rücksicht der zu vermeidenden Weitläufigkeiten die Aufforderung des Theätet, auch die Meinung derer, die behaupten, das Ganze sei ein Unbewegliches, durchzunehmen, zurückweisen läfst (S. 183), so liegt darin die deutliche Hinweisung auf den Sophistes, in dem das hier übergangene Thema von einer andern Person behandelt werden soll. Sokrates hatte jeder Kritik des eleatischen Systems entsagt. Ein Gegner der Eleaten durfte nicht zum Führer des Gesprächs gewählt werden; denn das System des Parmenides sollte ja nicht widerlegt, sondern im Geiste des Urhebers fortgebildet und berichtigt werden. Ein Anhänger der megarischen Schule, die ihren Ursprung von den Eleaten herleitete, war auch nicht zu der Rolle geeignet, weil die Megariker, wie Steinhart richtig bemerkt, wenn sie auch neben dem absoluten Sein des Parmenides eine Mehrheit abstracter Ideen aufstellten, doch einen Zusammenhang dieser Ideen mit den Erscheinungen nicht anerkannten. Nur Platon hatte die eleatische Lehre in ihrer ganzen Tiefe erfafst, und er allein war im Stande, ihr die Einseitigkeit und Schroffheit zu benehmen, indem er sie mit der Ideenlehre in Verbindung brachte. Seine Rolle hat er daher einer erdichteten Persönlichkeit übertragen, diese aber nicht als einen wesenlosen Schatten hingestellt, sondern in ein Wesen von Fleisch und Blut verwandelt. Eine gewisse Familienähnlichkeit zeigt der Eleat mit dem alten Parmenides, worauf auch schon Steinhart aufmerksam gemacht hat. Auch den strengen, farblosen Lehrton theilt er mit ihm; jedoch sind ihm die weit ausgesponnenen Classificationen und endlosen Theilungen und die dafür oft neu und seltsam gebildeten Ausdrücke eigenthümlich. Steinhart erblickt hierin nichts als eine komisch parodirende Uebertreibung der Dialektik Platons. In der That scheint die Ironie einen oder mehrere Schüler Platons selbst zu treffen. Die äufsere Methode des Eleaten gleicht noch ganz jener des alten Parmenides im gleichnamigen Gespräche. Wie im Parmenides Aristoteles nur die Fragen des Meisters zu beantworten hat, so im Sophistes Theätet, und im Politikos löst ihn der jüngere Sokrates ab. Sokrates spielt unverkennbar auf diese echt-eleatische Methode an, wenn er zu Anfange

unseres Gespräches den Eleaten fragt: „Bist du gewohnt lieber für dich allein in ausführlicher Rede das vorzutragen, was du Jemandem darlegen willst, oder durch Fragen, dergleichen ich zum Beispiel auch den Parmenides, als ich einst als junger Mann mit dem schon Hochbejahrten zusammentraf, aufstellen, so wie wunderschöne Reden ihn halten hörte?" Der Eleat erklärt sich für den Vortrag durch Fragen und bemerkt zugleich bescheiden, dafs ihn eine gewisse Scheu ergreife, weil er bei der ersten Zusammenkunft die Unterhaltung nicht in kurzer Rede und Gegenrede führen, sondern einen ausführlichen Vortrag für sich in die Länge spinnend oder auch durch Fragen sich gewissermafsen zur Schau stellen soll. Offenbar wird hier vom Eleaten das Wechselgespräch, wie wir es in den platonischen Dialogen finden, von den eigentlich dialektischen Vorträgen, die entweder in zusammenhängender Rede oder katechetisch sein können, geschieden und jenes als das Leichtere, diese als das Schwierigere bezeichnet. Die ungesuchte Gedankenentwicklung, wie sie sich in den platonischen Gesprächen in den kurzen Reden und Gegenreden von selbst zu ergeben scheint, galt für das Leichtere und Gemeinere gegen solche von logischen Eintheilungen und wissenschaftlichen Kunstausdrücken strotzenden Erörterungen, und es ist mehr als wahrscheinlich, dafs gerade Schüler Platons, die wohl den wissenschaftlichen Gehalt, nicht aber die künstlerische Form in Platons mündlichen und schriftlichen Mittheilungen zu würdigen verstanden, sich mehr an diese eigentliche dialektische Schulmethode gehalten haben mögen, aus der Aristoteles Genie später den echt wissenschaftlichen Lehrton geschaffen hat. So trifft des Platon Ironie offenbar diejenigen seiner Schüler, die in der Gründlichkeit der logischen Eintheilungen und Distinctionen des Guten nicht zu viel thun zu können glaubten. In der Vertheidigung dieser Methode, die er gegen das Ende des Politikos dem Eleaten in den Mund legt (S. 286), liegt zugleich die richtigste Kritik derselben. In der That darf man einer Methode, die, wie der Eleat bemerkt, es auf die Uebung und Förderung des Schülers in der logischen Begriffseintheilung abgesehen hat, nicht den Vorwurf der zu grofsen Ausführlichkeit und Trockenheit machen. Je ausführlicher und wissenschaftlicher sie in

der Begriffszergliederung verfährt, desto gründlicher geht sie eben zu Werke. Sie hat als Schulmethode ihre Berechtigung und ihren Werth; ob sie aber bei ihrer einseitigen Rücksicht auf die logische Verstandesübung förderlicher sei, als die sokratische Mäeutik, die nicht blos den Verstand, sondern die ganze Seele des Schülers in Anspruch nimmt, die Entscheidung hat Platon dem Leser selbst überlassen, sie aber dadurch erleichtert, dafs er den Theätet, worin die sokratische Mäeutik in ihrer Vollendung erscheint, neben den Sophistes und Politikos gestellt hat. Ein feiner Zug ist es auch, dafs Platon den Eleaten selbst im Anfange des Politikos annehmen läfst, Theätet sei durch das Antworten ermüdet, weshalb er vorschlägt, ein Anderer solle ihn ablösen, worauf dann auf Sokrates Vorschlag der jüngere Sokrates eintritt. In den Gesprächen des Sokrates mit jungen Leuten wächst vielmehr, je weiter die Unterredung fortschreitet, ihr Interesse und der Eifer zu antworten. So mufs sich im Philebos der schon ermüdete Sokrates mit Gewalt losmachen und von Protarchos den Vorwurf hören: „Ein Weniges nur ist noch übrig, und du wirst doch nicht eher ermüden wollen als wir? Ich will dich aber an das Rückständige schon erinnern.“ (Phil. 67).

### *a.* Sophistes.

Der Sophistes giebt gleich zu Anfange kurz das Thema dieses und der folgenden Gespräche an. „Sind Sophist, Staatsmann und Philosoph, fragt Sokrates den Eleaten, auch bei euch gleichbedeutend, oder bilden, wie der Ausdrücke drei sind, sie auch drei verschiedene Klassen?“ — „Es ist nicht schwierig, erwiedert der Eleat, zu antworten, dafs sie verschieden sind; doch die einzelnen genau zu scheiden, das ist keine kleine, noch leichte Aufgabe.“ — Das Resultat der Untersuchung ist, wie es Steinhart treffend zusammenfafst: „Der Sophist treibt in der Welt des Scheins und der falschen Meinung sein Wesen; der Staatsmann wirkt auf dem weiten, zwischen dem Schein und Sein in der Mitte liegenden Gebiete der richtigen Meinung; des Philosophen Heimath ist die Sphäre des Wissens und der reinen Erkenntnifs des wahren und wesentlichen Seins; denn er lebt, wie es an einer schönen Stelle unseres Dialogs heifst, beständig im hellen Lichte der

Erkenntnifs und der göttlichen Ideen." — Der Eleat macht den Anfang mit der Untersuchung, was ein Sophist ist. Er wird als Menschenfischer, als Kenntnifskrämer, der theils mit eigner, theils mit fremder Waare handelt, als Wortkampf-athlet, als Allwisser und zuletzt als durch Reden und Trugbilder täuschender Gaukler bestimmt. Wie aber Jemand durch Reden und Trugbilder solle täuschen können, das scheint nach des alten Parmenides Grundsatz: „Nimmer behaupte mir je, das Nichtseiende sei", unbegreiflich. Ueber das Nichtseiende läfst sich weder etwas denken, noch aussagen; es kann also auch keinen Sophisten geben, der durch Reden und Trugbilder vom Nichtseienden täuscht. — Es kommt demnach, um den Sophisten als solchen zu fangen, darauf an, nachzuweisen, dafs Sein und Nichtsein nicht absolut verschieden sind, sondern dafs auf gewisse Weise das Nichtseiende mit Seiendem verflochten ist, dafs also das Nichtsein ebenso gut gedacht werden kann, wie das Sein. Das Bild eines Dinges ist nicht das wirkliche Ding, aber doch ein wirkliches Bild; es ist als Ding nicht, aber doch als Bild. Wenn demnach der Sophist uns durch ein Trugbild täuscht und in unserer Seele eine falsche Vorstellung erregt, so macht er, dafs wir uns ein Nichtseiendes als seiend vorstellen und zugleich ein Seiendes als nichtseiend. Es kann daher für uns das Sein ebenso gut nicht seiend, wie das Nichtsein seiend werden. Aus der Kritik der ältern Systeme des Xenophanes, Herakleitos und Empedokles ergiebt sich, dafs von ihnen der wahre Begriff des Seins ebenso wenig gefunden worden ist, wie der des Nichtseins, weil sie beide Begriffe in ihrem absoluten Gegensatze genommen haben. Darin liegt der Grund des Gegensatzes einerseits des rohen, sinnlichen Materialismus derer, die Alles vom Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde herabziehen und Körper und Wesenheit für dasselbe setzen, andererseits des abstracten Idealismus, der die Wesenheit nur in gewissen Vorstellungen und unkörperlichen Gedanken findet, das Sinnliche aber für ein in unfafsbarer Bewegung begriffenes Werden hält. Während jedoch der abstracte Idealist, indem er eine Wechselwirkung der sichtbaren Welt und der Ideen nicht leugnen kann, auch den Dingen unbewufst eine Realität zuschreibt, giebt der Materialist, wenn er von Tugend, Ge-

rechtigkeit, Vernunft redet, unwillkürlich eine übersinnliche Welt zu. Selbst schon wenn er den Körpern ein Sein beilegt und ihnen ein gewisses Vermögen des Wirkens und Leidens zugesteht, setzt er ein Uebersinnliches, das das Sinnliche bestimmt. Darin finden eben diese Extreme ihre Vermittlung, dafs man den abstracten Begriff des Seins in den concreten Begriff des Vermögens irgend etwas zu thun oder zu leiden verwandelt. Das Sein tritt so aus seiner todten Absolutheit heraus und wird ein Lebendiges und Bewegendes. „Wollen wir wirklich so leicht uns überreden lassen, sagt der Eleat (S. 249), das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes?“ — Das so durchaus Beseelte kann nicht unbeweglich beharren; es mufs als das Erkennende in einer Beziehung zu dem Erkennbaren stehen. Wo nur Unbewegliches ist, da ist keine Erkenntnifs möglich. Auf der andern Seite darf das Erkennbare nicht als ein blos im Umschwung und der Bewegung sich Befindendes aus dem Bereiche des Seienden verbannt werden, weil auch dann jede Erkenntnifs aufgehoben wird. Hieraus folgt, dafs auch Stillstand und Bewegung nicht absolute Gegensätze sind. Sie finden ihre Vermittlung in dem Sein, das beide umfafst. Die Dialektik ist nun diejenige Kunst, die verschiedene Begriffe verknüpfen lehrt, wie die Grammatik die Laute, die Musik die Töne. Einige Begriffe schliefsen sich gegenseitig aus, andere nicht. Aber selbst die sich ausschliefsenden Begriffe können durch einen dritten vermittelt werden. In den fünf Grundbegriffen: Sein, Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit, stehen Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit als abstracte Begriffe in absolutem Gegensatz, finden aber im Sein, in der Wirklichkeit, ihre Vermittlung. Die Identität oder das Gleichsein des Dinges mit sich selbst setzt das Verschiedensein mit den andern voraus und das Verschiedensein der verschiedenen Dinge das Gleichsein eines jeden mit sich. Das Ruhende als das sich selbst Gleiche hat Antheil an der Identität und als das von dem Bewegten Verschiedene an der Verschiedenheit, und ebenso auch das Bewegte. In dieser Relativität der Grundbegriffe liegt die

Möglichkeit des Denkens und Sprechens. Das Denken ist das Reden mit sich selbst, das Sprechen das Reden mit Andern. Jeder Gedanke ist ein Urtheil, das einem Subjecte ein Prädicat beilegt oder abspricht. In jedem Prädicate liegt der Begriff eines Seins. Spricht man einem Gegenstande ein Prädicat ab, so sagt man von ihm ein nur relatives Nichtsein, d. h. ein Anderssein, aus, da dasselbe Prädicat einem andern Gegenstande wieder als seiend beigelegt werden kann. Nicht groſs, nicht schön u. s. w. sind nicht ein absolutes Nichtsein, sondern ein Anderssein als groſs und schön und daher ebenso wirklich. Ein falsches Urtheil entsteht demnach, wenn man einem Subjecte ein Prädicat beilegt als seiend, das in Bezug auf jenes nichtseiend, für ein anderes aber wieder seiend ist, und umgekehrt. Theätet sitzt ist ein wahres Urtheil, Theätet fliegt ein falsches. Solche Verwechselungen sind nur in Vorstellungen, d. h. Urtheilen aus Wahrnehmungen, möglich. Wo aber die Seele durch sich selbst urtheilt, d. h. in der Erkenntniſs, ist eine Verwechselung nicht möglich. Der Sophist, der sich in dem Gebiete der Wahrnehmung und Vorstellung bewegt, ist also dem Irrthum unterworfen; der Philosoph, der im Lichte der Erkenntniſs wandelt, trifft die Wahrheit. — In der Möglichkeit falscher Urtheile liegt demnach die Möglichkeit Andere mit falschen Reden zu täuschen. Diese Täuschung kann eine willkürliche und unwillkürliche sein. Der Dummehrliche hält seine Meinung über die Gerechtigkeit und über die gesammte Tugend für ein Wissen; er glaubt selbst ein Gerechter zu sein und täuscht mit den Andern sich selbst. Wer aber selbst weiſs, er wisse das nicht, was er zu wissen gegen Andere sich geberdet, der ist ein hinterhaltiger Nachahmer, und deren giebt es eine doppelte Gattung. Der eine vermag öffentlich und in langen Reden vor zahlreicher Versammlung seine Rolle zu spielen, und der ist der falsche Nachahmer des echten Staatsmannes, der Volksredner; der andere versteht es vor Wenigen und in kurzen Worten seine Mitunterredner mit sich selbst zu verwickeln, und der ist der falsche Nachahmer des echten Philosophen, der Sophist.

Die Beziehung unseres Gespräches zu den frühern ist deutlich. Platon hat uns in der ersten Reihe des Cyclus

eine Musterkarte verschiedener Originale von Sophisten gegeben. Bei aller individuellen Verschiedenheit haben sie doch gewisse gemeinsame Züge, die hier gleichsam zu einem Idealgemälde vereinigt werden. Stellen uns jene Gespräche die Sophisten in der Wirklichkeit dar, so giebt uns unser Gespräch den Nachweis der Möglichkeit der Sophistik. Dieser Nachweis kann aber nur erst dann gegeben werden, wenn wir nicht nur die Sophisten und ihre Weisheit kennen gelernt haben, sondern auch den echten Weisen und seine Weisheit. Darum setzt der Sophistes nicht blos die Gespräche der ersten Reihe, sondern auch die der zweiten voraus. Ist die Sophistik, wie hier gezeigt wird, nichts als die Ausartung der einseitigen Auffassung und consequenten Verfolgung der extremen Ansichten von der ewigen Bewegung und dem ewigen Stillstande des Alls, und ist also die Aufgabe zu zeigen, wie durch die Ideenlehre die entgegengesetzten Systeme des Herakleitos und des Parmenides und die daraus hervorgegangenen extremen Richtungen des Materialismus und des abstracten Idealismus vermittelt werden, so mufs er auch die vollständige Ideenlehre voraussetzen. Das Princip des Parmenides: Alles ist Eins, wird in seiner ewigen Gültigkeit anerkannt. Dieses Eins liegt aber nicht in dem abstracten Begriff des Seins; es liegt, wie im Staate gezeigt worden ist, über allem Sein, es ist die Idee des Guten, Gott selbst. Mit gröfserer Bestimmtheit als im Staate wird hier, worauf auch schon Steinhart aufmerksam gemacht hat, als höchstes Urbild der hervorbringenden Thätigkeiten der Menschen die Idee einer nach vernünftigen Zwecken schaffenden und gestaltenden göttlichen Wirksamkeit aufgestellt und die Ansicht derer ausdrücklich verworfen, die, wie die Atomisten, in der Natur nur das Werk des Zufalls, oder, wie die Naturphilosophen, das blinde Wirken einer bewufstlosen Ursubstanz oder Urkraft erblickten. Diesem Urbilde nachstreben, das ist, was Platon im Theätet als die Verähnlichung mit Gott so weit als möglich bezeichnet hat. Daher besteht ihm auch nicht mehr die wirkliche Welt aus unvollkommnen Abbildern idealer Urbilder und die Erscheinungen bieten ihm nicht mehr nur dunkle Schattenbilder der Ideen, sondern die einzelnen Gegenstände sind ihm die Offenbarungen der Ideen selbst, ausgegangen

von der wirksamen Kraft des höchsten Seins, das zugleich ruht, in seiner Vollkommenheit beharrt, und wirkend sich bewegt. Dem Unbegrenzten, der todten Materie, die sich unserer Erkenntnifs entzieht und daher das wahre Nichtsein ist, giebt, wie es im Philebos hiefs, die göttliche Vernunft in der Seele des Zeus die Begrenzung. So haben die im ewigen Flusse begriffenen Dinge Antheil an dem Sein, insofern sie an einem Begriffe theilhaben. Deshalb sind eben die Dinge im Werden; denn das Werden liegt, wie es im Staate heifst, in der Mitte von Sein und Nichtsein. Die gewordene Welt ist so die Offenbarung der Ideen der göttlichen Vernunft, die die menschliche, der göttlichen verwandte Vernunft erkennt, wenn sie die Dinge nicht von ihnen selbst aus, sondern von den ihr ursprünglich einwohnenden Ideen aus betrachtet. Und von diesen Principien aus werden die andern Betrachtungsweisen einer Kritik unterworfen. In allen liegt etwas Wahres, das Falsche besteht nur darin, dafs sie die Gegensätze schroff gegenüberstellen. Dem Materialisten ist die Sinnenwelt das Seiende, die Ideenwelt das Nichtseiende; dem Idealisten umgekehrt. Herakleitos sieht nur das Werden ohne das Sein; Parmenides nur das Sein ohne das Werden. Der Materialist hat Recht, wenn er in der Sinnenwelt das Seiende sieht; aber er täuscht sich, wenn er das Sein der Dinge für das absolute hält; es ist das relative Sein, das ihnen durch die Ideenwelt zukommt. Der Idealist hat Recht, wenn er in der Ideenwelt das absolute Sein findet; aber er irrt, wenn er der Sinnenwelt selbst das relative Sein abspricht. Der Herakleiteer hat Recht, wenn er den Dingen ein Werden zuschreibt; aber er irrt, wenn er meint, dafs das Werden alles Erfassen ausschliefst; denn in dem Werden liegt auch ein Sein, an dem die Dinge erfafst werden. Umgekehrt verkennt der Eleat das Werden in dem Sein der Dinge, wenn er die Erkenntnifs derselben leugnet, weil aufser dem absoluten Sein kein Besonderes von ihnen ausgesagt werden kann. Nur diejenige Philosophie ist die wahre, die die Gegensätze vermittelt, in den Dingen die Offenbarung der Ideen sieht und im Werdenden das Seiende zu fassen versteht. — In dem Nachweis der Relativität der Gegensätze des Seins und Nichtseins ist zugleich der

Schlüssel gegeben, die Widersprüche im Parmenides zu lösen, und wenn sich der Eleat scherzend eine Art von Vatermörder nennt, weil er seines Altvaters Parmenides Lehren einer Prüfung unterwerfen und nachweisen will, dafs das Nichtseiende im gewissen Sinne ist, das Seiende aber nicht ist; so ist ein solcher Vatermord eine sehr verzeihliche Schuld. Die Kinder und Enkel können eben nur auf den Schultern der Eltern emporsteigen zum Reiche der Wahrheit.

### *b.* Politikos.

Das nun folgende Gespräch, der Politikos, in welchem wieder der Eleat das Wort führt und nur der jüngere Sokrates den Theätet im Antworten ablöst, liefert, wie Steinhart richtig seinen Grundgedanken angiebt, den Gegensatz der echt philosophischen Staatskunst und der falschen sophistischen Politik in der Darstellung des Dialektikers als des echten und wahren, und des Sophisten als des falschen und unechten Staatsmannes. Der Sophistes und Politikos bereiten so das Gespräch, das noch folgen sollte, den Philosophos, vor, in welchem der Philosoph als der wahre Weise, der zugleich der wahre Staatsmann ist, aufgezeigt werden sollte. — Hat Platon seine politischen Ansichten nicht blos als fromme Wünsche geäufsert, wie er im Staat sagt, sondern hat er auf ihre mögliche Realisirung überall hingedeutet, so ist auch der Politikos nicht eine blofse politische Theorie, ja er ist in dieser Hinsicht mehr noch als der Staat auf die Praxis berechnet, als er nicht mehr auf die Verwirklichung des Idealstaates dringt, sondern sich schon mit der Nachahmung desselben begnügt. Wenn in den Büchern über den Staat der Staat selbst sich erst bilden mufs, in dem der echte Staatsmann seine Entstehung und seine Wirksamkeit findet, so wird im Politikos das Vorhandensein desselben vorausgesetzt und die Möglichkeit seiner Wirksamkeit auch in schon bestehenden Staaten nachgewiesen. Es kommt also im Politikos weniger darauf an, einen durch besondere Einrichtungen sich von andern unterscheidenden Staat zu construiren, als zu zeigen, wie schon bestehenden Staaten durch den echten Staatsmann eine Richtung gegeben werden könne, die ihn dem Idealstaat so nahe als möglich bringe. Die Form des Staates, ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie, er-

scheint hierbei im Allgemeinen gleichgültig. Die einzige Forderung, die an den Staat, der sich der Leitung des echten Staatsmannes hingeben will, gemacht wird, ist, daſs dieser über jedem Gesetze stehe und selbstgebietend seinen Willen selbst mit Zwang durchsetzen könne. Diese Forderung kann um so unbedenklicher gemacht werden, als der echte Staatsmann eins ist mit dem Weisen, der die wahre Erkenntniſs hat, die, wenn sie auch hier nicht näher bestimmt wird, doch keine andere ist, als die der Idee des Guten. Denn der Staatskunst, heiſst es hier, liegt eine Erkenntniſs zu Grunde, die es nicht auf das Hervorbringen gewisser Werke abgesehen hat, sondern die über alle andere Künste gebietet, die selbstherrschende, königliche Kunst, die allen andern ihren Werth giebt und ihnen die rechte Stelle anweist. Der Staatskünstler ist so die Verkörperung des höchsten Sittengesetzes, und in der Forderung seiner unumschränkten Gewalt liegt das Princip, daſs dem göttlichen Rechte das menschliche Recht, dem Sittengesetz das historische Gesetz weichen muſs. Dieser echte Staatsmann, der Träger des die Menschen leitenden sittlichen Princips, steht zu den Beherrschten nicht in einem übergeordneten Verhältnisse, wie die Götter zu den Menschen oder der Hirt zu der Heerde, sondern er ist ihnen an Naturanlagen gleich. Als ein sittlich freies Wesen ist er ein Abbild der Gottheit selbst, das erst zur Erscheinung kommen konnte, nachdem die Welt und mit ihr der Mensch aus den Schranken der Naturnothwendigkeit in das Gebiet der freien geschichtlichen Entwicklung herausgetreten war, wie das so schön in dem Mythos ausgedrückt ist. Das sittliche Princip gestaltet gleichmäſsig den engern menschlichen Kreis, die Familie, wie den weitern, den Staat, und den allgemeinen, die Welt; daher ist die Staatskunst zugleich Oekonomik und Politik, und die Welt kann, wenn sie das sittliche Princip verloren hat und ihrem Untergange zueilt, nur gerettet werden, wenn die Gottheit wieder das Steuer ergreift und zur Umkehr lenkt. — Der Politikos setzt den Idealstaat voraus, macht aber der Wirklichkeit die Concession, daſs sich nicht Alles nach dem Ideale, das der Staatskünstler in sich trägt, verwirklichen lasse. Er ist es schon zufrieden, wenn der wirkliche Staat nur die Nachahmung des Idealstaates ist,

wenn in beiden nnr das Princip dasselbe ist, die höchste Sittlichkeit. Stellt der Idealstaat diese selbst vollkommen dar, ist er gleichsam der sittlich vollkommene Mensch in gröſsern Buchstaben, so ist der wirkliche Staat eine gröſsere oder geringere Annäherung an denselben, je mehr oder minder dieses sittliche Princip in ihm Leben gewonnen hat und auf seine Entwicklung einwirkt. Dieses sittliche Princip vertritt der Staatskünstler, und deshalb muſs ihm im Staate Alles dienen. Da so nicht ein todtes moralisches Gesetz, sondern ein lebendes Wesen den Staat leiten soll, dieses aber nicht überall persönlich gegenwärtig sein kann, so ist für die Meisten und für die meisten Fälle das Gesetz in groben Umrissen aufzustellen; aber wie der Arzt und der Turnmeister unter veränderten Umständen ihre Vorschriften zu ändern kein Bedenken tragen, so wird auch der Staatskünstler die einmal gegebenen Gesetze durch Ueberredung und selbst durch Zwang ändern können. Wo jedoch der eigentliche Staatskünstler fehlt, da sind die Gesetze, gleichgültig, ob geschriebene oder durch Herkommen geheiligte, wenn sie nur von einem sittlichen Geiste eingegeben sind, die Stellvertreter des staatskünstlerischen Mannes selbst und dürfen nicht verletzt werden, wenn sich nicht der Staat in einen gesetzwidrigen umwandeln soll. So sind die gesetzlichen Staaten Nachahmungen des vollkommnen und die Leiter derselben die Schatten des wahren Staatskünstlers, die, wie es im Menon hieſs, den Staat nicht nach der Erkenntniſs, sondern nach der richtigen Vorstellung leiten. Die Sophisten aber, die ohne sittliches Princip Tugend und Politik lehren wollen, sind die schlimmsten Gaukler, bald den Löwen und Kentauren, bald den schwächern und verschlagenen Thieren gleichend. — Von dem Staatskünstler werden die Staatsbürger nach ihren verschiedenen Gewerben und Beschäftigungen, die Staatsdiener und Staatsbeamten geschieden. Zum Staatskünstler befähigt nur die Erkenntniſs, nicht die Macht, der Rang, die Geburt und das Vermögen. Seine Wissenschaft ist, wie sie Steinhart richtig bezeichnet, eine zwischen Theorie und Praxis vermittelnde, und ebenso vermittelnd ist seine Wirksamkeit. Sie soll darin bestehen, die beiden Seiten der einen Tugend, wie sie sich theils als Tapferkeit, als die praktische Thatkraft, theils als Besonnenheit, als

die ruhige und gemessene Gesinnung, äufsert, mit einander verweben und so die entgegengesetzten Naturen harmonisch vereinigen. Ganz wie im Staate verknüpft auch hier die Weisheit des Staatskünstlers die Tapferkeit und Besonnenheit unter einander, und aus dieser Harmonie geht der rechte Staat hervor, in seiner Gesetzmäfsigkeit die Gerechtigkeit darstellend. Hiermit ist die Möglichkeit gegeben, jeden Staat, welche Verfassung er auch habe, aus einem schlechtern in einen bessern zu verwandeln, da ja überall ein echter Staatskünstler das sittliche Ideal in sich tragend moralisch einwirken kann, und weil dies eben nur der Philosoph im Stande ist, so folgt daraus, dafs die Umgestaltung der Staaten zum Bessern nur von dem Philosophen ausgehen mufs. In diesem Sinne war auch Sokrates ein Staatsmann, wie er denn im Gorgias (S. 521) von sich sagt, dafs er sich der wahren Staatskunst befleifsige und sie ganz allein betreibe heut zu Tage. Des Sokrates Streben, den Staat der Athener durch eine moralische Umwandlung zu regeneriren, scheiterte, wie wenigstens Platon glauben mochte, an der dem Einflusse der Sophisten sich hingebenden Demokratie. Eher, hoffte Platon, würde es in einer Aristokratie oder Monarchie einem solchen ethischen Staatskünstler möglich sein, die wenigen Machthaber für sich zu gewinnen und durch sie seine Reformpläne durchzuführen, und darin eben fand er den Vorzug der Monarchie und Aristokratie vor der Demokratie, weil ein Einziger oder Wenige entweder selbst eher wahre Staatskundige sein oder sich leichter dem Einflusse eines philosophischen Staatskünstlers hingeben könnten. Wenn er noch im Staat die Forderung stellt, dafs entweder die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige werden müssen, so trennt er im Politikos schon deutlich den moralischen Leiter des Staates, den philosophischen Staatskünstler, von den factischen Staatsleitern, und noch deutlicher spricht er es in den Gesetzen aus, dafs durch Vereinigung eines unumschränkten, von der Natur mit den nöthigen Gaben ausgestatteten Fürsten mit einem tüchtigen und weisen Gesetzgeber alle Veranstaltungen erschöpft wären, deren es bedürfe, einen Staat glücklich zu machen. Klar erkennen wir aus der Rolle, die Platon hier dem staatskundigen Philosophen zugedacht hat, von welcher

Art die Wirksamkeit gewesen sei, die er auf den jungen Herrscher in Syrakus üben zu können gehofft hatte. Es handelte sich nicht um die Verwirklichung des Idealstaates in der Weise, wie er ihn in den Büchern vom Staat geschildert, die eine totale politische Umwälzung erfordert hätte, sondern vor Allem um die Gewinnung eines moralischen Einflusses zunächst auf den Machthaber selbst, um durch ihn auf dessen Umgebung und durch diese auf die untern Schichten des Volkes zu wirken und sie sittlich umzugestalten, wodurch dann der Staat von selbst dem Bilde jenes Idealstaates immer näher kommen mufste. Was Sokrates für Athen hätte werden können, wenn das Volk ihn begriffen hätte, der Hersteller des wahrhaft sittlichen Staates, das hoffte Platon unter günstigern Umständen in Syrakus sein zu können. Dafs ihm, wie Hermann meint, die ähnlichen Reformen der Pythagoreer vorgeschwebt haben, ist wahrscheinlich; doch mag ihn gerade das unglückliche Ende der pythagoreischen Versuche gewarnt haben, durch einen in sich geschlossenen, philosophisch-politischen Verein, gleichsam durch einen Staat im Staate, wie ihn noch die Klasse der Hüter im Staate bilden, die Umgestaltung zu bewirken. Daher stellt er es im Politikos als das höchste politische Princip hin, die widerstreitenden Elemente des ganzen Staates mit einander zu verweben und so das richtige Mafs herzustellen, das, wie Steinhart richtig bemerkt, im Gegensatze zu den Pythagoreern, welche eine und dieselbe Mefskunst auf alle Lebensgebiete anwenden zu dürfen glaubten, so dafs auch das Sittliche auf quantitative Bestimmungen zurückgebracht wurde, sich in der Ethik als das absolute Mafs, das Gute, geltend macht, während das Böse ein Hinausgehen über dieses Mafs oder ein Zurückbleiben hinter demselben ist. „Das Wort Platons: Das Mehr und Minder müsse auf das Werden, das heifst die Darstellung des Mafses bezogen werden, findet im letzten Theile des Dialogs seine Anwendung auf die Politik, die dort als Harmonie entgegengesetzter, freier Thätigkeiten und Tugenden erscheint, so dafs wir sie als die Kunst, in der Gestaltung der gesellschaftlichen, der Welt des Werdens angehörigen Verhältnisse das richtige Mafs herzustellen, bestimmen können.“

Aus diesem allen dürfen wir wohl vermuthen, dafs der

Politikos zu einer Zeit verfaſst sei, in welcher sich Platon schon die Aussicht eröffnet hatte, durch persönliche Einwirkung auf den Machtinhaber eines Staates einen auf sittliche Grundsätze gebauten Staat herstellen zu können. Wir dürfen daher ihn nicht mit den meisten neuern Kritikern als eine Frucht des Aufenthaltes Platons in Megara betrachten. Denn abgesehen davon, daſs sein Aufenthalt in Megara ihn zwar zu einer schärfern Ausbildung der Dialektik, zur Forschung über Politik aber durchaus nicht veranlassen konnte, da ja, so viel wir wissen, die Megariker wie die Eleaten sich vom politischen Gebiete fern gehalten haben, so drückt der nach der Meinung derselben Kritiker ungefähr um dieselbe Zeit geschriebene Theätet ja gerade die Stimmung Platons aus, die alle Einmischung des Philosophen in die politischen und weltlichen Angelegenheiten abweist. Steinhart meint zwar, daſs die zwischen die Abfassung des Theätet und des Sophistes und Politikos fallenden Reisen Platons seine Theilnahme für Politik durch die Bekanntschaft mit fremden Staaten wieder geweckt haben; allein diese Reisen selbst wären schon die ärgste Inconsequenz von einem Philosophen, der nicht einmal den Weg auf den Markt kennen will und dessen Körper nur im Staate wohnt, dessen Seele aber überall umherschweift, zu nichts von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend. Endlich stände der Politikos, wenn wir seine Abfassung in die Platons Aufenthalte in Megara unmittelbar folgende Zeit setzen, in einem Miſsverhältnisse zu den alsdann später geschriebenen Büchern vom Staate. Platon hätte dann zuerst die Möglichkeit nachgewiesen, einen wirklichen Staat dem Idealstaat nahe zu bringen, darauf erst das Bild des Idealstaates selbst gegeben und zuletzt in den Büchern von den Gesetzen die speciellen gesetzlichen Einrichtungen eines wirklich zu gründenden Staates beschrieben. Führt uns so der Inhalt auf die Vermuthung, daſs der Politikos nebst den Gesetzen nach dem Staat verfaſst worden sei, so findet diese Vermuthung ihre Bestätigung in der Ueberlieferung des Aristophanes von Byzanz, nach der Staat, Politikos und Gesetze drei Hauptwerke dreier auf einander folgenden Trilogien sind. Wir können daher Steinhart nicht beistimmen, wenn er sagt: „Gewiſs ist der Staatsmann die letzte Frucht der dialektischen Periode. Daſs derselbe aber

nicht zu Megara abgefaſst sein kann, sondern, wie aus den Anspielungen auf ägyptische Sitten und Gesetze und fast mehr noch aus dem eigenthümlich geheimniſsvollen, von dem monarchisch-priesterlichen Geiste jenes merkwürdigen Landes gleichsam angehauchten Ton der Darstellung hervorgeht, die ägyptische Reise schon voraussetzt, hat Stallbaum zur Genüge nachgewiesen.“ — Wie schwach die Gründe für die angebliche Abfassung des Politikos und unmittelbar vorher des Sophistes zwischen Platons ägyptischer und erster italischen Reise sind, erkennt wohl jeder Unbefangene. Die Anspielungen auf ägyptische Sitten und Gesetze beschränken sich auf die angebliche Benutzung ägyptischer Vorstellungen in dem Mythos und auf die Eintheilung der sämmtlichen Handwerke und der Künste, die eine handwerksmäſsige Seite an sich haben, in sieben Gruppen oder Zünfte, wobei Steinhart bemerkt, es sei kaum zu zweifeln, daſs Platon in der Bekanntschaft mit der ägyptischen Kastensonderung, so sehr diese auch von seinen Ideen abweicht, eine Anregung zu solchen Gedanken gefunden habe; als wenn es neben den vielen Eintheilungen, wovon dieses Gespräch strotzt, gerade bei dieser einer Anregung bedurft hätte, und als wenn bei dem damals lebhaften Verkehr zwischen Athen und Aegypten Einer erst nach Aegypten hätte reisen müssen, um eine Kenntniſs von dem dortigen Kastenwesen zu erlangen. Wie die staatlichen Einrichtungen, so waren gewiſs auch die religiösen Vorstellungen der Aegypter jedem gebildeten Griechen, selbst wenn er auch nicht in Aegypten gewesen war, bekannt genug, daſs er nicht gelegentlich von ihnen hätte Gebrauch machen können. Daſs der geheimniſsvolle Ton der Darstellung vom monarchisch-priesterlichen Geiste Aegyptens angehaucht sei, dagegen müssen wir im vollen Ernste Einspruch thun. Daſs Platon unter den Staatsverfassungen der Monarchie den Vorzug giebt, liegt in ganz andern Gründen, als in seiner Reise nach Aegypten, und als besondern Gönner der Priester zeigt er sich in unserm Gespräche gerade nicht. Die Dunkelheiten in der Darstellung können wir wohl eher als ein Erbtheil des Eleaten vom alten Parmenides, denn als ägyptischen Ton betrachten, mit dem sich wohl schwerlich die dialektischen Eintheilungen und Unterscheidungen vertragen haben werden, und was den

Mythos betrifft, so theilt er das Geheimnifsvolle mit den ähnlichen Mythen im Phädros und Timäos. Von allen Wundern Aegyptens wäre das wohl das gröfste, dafs es Platon zu den dialektischesten Gesprächen begeistert haben sollte. — Mit dem Kennzeichen, das man aus der Beziehung auf die pythagoreische Philosophie für die Abfassungszeit gewisser Gespräche hergenommen hat, ist es wie überall so auch hier ein mifsliches Ding. Steinhart kann die pythagoreischen Spuren in unserm Dialog nicht wegleugnen; ja er läfst Platon selbst schon gegen die Pythagoreer und zwar gegen ein Hauptprincip derselben, ihre Zahlenlehre, polemisiren. „Platon stellt, sagt er sehr richtig, im Gegensatze zu den Männern, welche eine und dieselbe Mefskunst auf alle Lebensgebiete anwenden zu dürfen glauben, so dafs auch das Sittliche auf quantitative Bestimmungen zurückgebracht werde, die Ansicht auf, dafs man zwei verschiedene Arten der Mefskunst unterscheiden müsse, von denen die eine sich auf Zahlen und Raumgröfsen beziehe, die andere Alles nach dem sittlichen Mafse, dem Schicklichen und Geziemenden, kurz, nach einem zwischen Gegensätzen in der Mitte liegenden Punkte beurtheile. Dafs hier nur die Pythagoreer, die ja ihre arithmetisch-geometrischen Formeln auch auf die Ethik übertrugen, gemeint sein können, liegt am Tage. Die Pythagoreer werden überhaupt ganz deutlich durch das Prädicat *κομψοί* bezeichnet, das ihnen auch im Gorgias (S. 493) beigelegt wird." — Daraus schliefst eben Steinhart, dafs Platon vor seiner Reise nach Italien schon einige Kenntnifs des Pythagoreismus hatte, dafs er aber erst nach der persönlichen Bekanntschaft mit den italischen Pythagoreern sich ganz zu ihnen hinneigte, daher eben diese Polemik ein Zeichen sei, dafs der Sophistes und Politikos vor der italischen Reise abgefafst seien. — Wenn wir auch die Hinneigung Platons zur pythagoreischen Philosophie nicht leugnen, so können wir doch nicht glauben, dafs sie ihn zu irgend einer Zeit gegen ihre Mängel sollte blind gemacht haben, und diese Polemik verträgt sich ebenso gut mit seiner Hinneigung zum Pythagoreismus, wie die Polemik gegen den Eleatismus in unsern Gesprächen mit seiner Vorliebe für den Parmenides. Wenn er im Staate die Zahlenformeln der Pythagoreer nur leise bespöttelt, hier aber aus-

drücklich die Anwendung ihrer Zahlenlehre auf ein fremdes Gebiet verwirft, so ist beides ein Zeichen seiner unparteiischen Auffassung der pythagoreischen Lehre zu verschiedenen Zeiten. Endlich, wenn sich, wie Steinhart meint, im Staate die Hinneigung zu einer fest in sich geschlossenen Aristokratie, die entschieden als Nachwirkung der Bekanntschaft mit dem pythagoreischen Bunde anzusehen ist, kund giebt, hier aber sich ein den Pythagoreern ganz fremder Zug zur Monarchie zeigt, so liegt hierin gerade ein Fortschritt, daſs er sich über den beschränkten Standpunkt der Pythagoreer erhoben hat, die Umgestaltung des Staates nicht mehr von einem Vereine von Personen, sondern einzig von der Erkenntniſs, die sich, wie er selbst sagt, nur in Wenigen, ja selbst vielleicht nur in einem Einzigen finden kann, abhängig machend. — Setzt Steinhart die Abfassung des Politikos zu früh, so Schleiermacher zu spät, wenn er ihn als eine Rechtfertigung dessen, was Platon als Staatenbildner und Fürstenlehrer in Syrakus auszurichten sich vergeblich bemüht habe, ansieht. Qui s'excuse, s'accuse. In der That hätte Platon mit einer solchen Schrift die Ohnmacht der Philosophie, wo sie praktisch in das Leben eingreifen soll, eingestanden. Ich habe das Gute gewollt, aber nicht durchsetzen können, hätte dann Platon mit der Schrift sagen wollen, damit aber sich vor seinen Freunden nicht gerechtfertigt, die gewiſs nicht an seinem guten Willen gezweifelt haben werden, seinen Feinden aber die Waffen gegen die Philosophie selbst in die Hände geliefert.

### 4. Euthyphron.

An den Theätet schlieſst sich der historischen Folge nach unmittelbar der Euthyphron an. Das Gespräch spielt an demselben Tage wie der Theätet. An der Königshalle, wohin Sokrates, wie er am Schlusse des Theätet sagt, wegen der Klage des Meletos sich begeben wollte, trifft er den Euthyphron, der dahin gekommen war, um eine Klage gegen seinen Vater anzubringen. Das Gespräch handelt von der Frömmigkeit.

Der Euthyphron ist von den meisten Erklärern als eine Gelegenheitsschrift, bestimmt, den von Meletos der Gott-

losigkeit beschuldigten Sokrates zu vertheidigen, betrachtet worden; sie setzen daher voraus, das Gespräch sei kurz vor der Eröffnung des Processes, nachdem Meletos die Klage schon eingereicht hatte, abgefafst worden. Auch hier gilt, was wir in dieser Beziehung über die angebliche ähnliche Tendenz des Menon gesagt haben. Platon konnte bei der Abfassung einer solchen Vertheidigungsschrift nur die Absicht haben, entweder auf die Ankläger oder auf die Richter einzuwirken, damit entweder jene die Klage zurücknehmen, oder diese den Angeklagten freisprechen sollten. Im erstern Falle mufste Meletos mit mehr Schonung behandelt werden. „Nur eine Unklugheit, sagt Hermann mit Recht, konnte einen Freund des Angeklagten vor der Entscheidung zu solchen Ausfällen auf die Person des Klägers verleiten, wie sie hier die Schilderung des Meletos enthält." Im zweiten Falle mufste das Gespräch den positiven Nachweis liefern, dafs Sokrates nicht ein Gegner der Volksreligion sei, dafs besonders der Glaube an sein Dämonion mit dem Volksglauben nicht in Widerspruch stehe. Platon hätte, wenn er auf das richtende Volk einwirken wollte, seinen Sokrates sich ungefähr in der Art vertheidigen lassen müssen, wie ihn Xenophon zu Anfange seiner Memorabilien gegen die Anklage des Meletos vertheidigt. Statt dessen läuft die Vertheidigung auf das Resultat hinaus, dafs Sokrates ebenso wenig wie der fromme Euthyphron finden kann, was eigentlich Frömmigkeit sei. Der philosophische Leser, der mit der Denkweise und Lehrart des Sokrates bekannt war, konnte freilich aus dem Gespräche das von Steinhart so angegebene Resultat herauslesen: „Frömmigkeit ist ihrer äufsern Seite nach ein Theil der Gerechtigkeit, nach der innern aber nicht eine einzelne Tugend, sondern die Seele und der edelste Beweggrund aller Tugend." Aber vermochte wohl auch das Volk, für das doch nur eine solche Vertheidigungsschrift bestimmt sein konnte, aus der dialektischen Behandlung des Gegenstandes dies Ergebnifs zu finden? Viel eher konnten die Gegner des Sokrates aus der Schrift die Bestätigung für ihre Beschuldigungen herauslesen; denn deutlich genug giebt es Sokrates zu verstehen, dafs er nicht an die Mythen der Volksreligion glaube und dafs ihm Gebet und Opfer keine gottgefälligen Handlungen seien. „Allein,

meint Steinhart, solche freiere Ansichten sind längst schon von Dichtern ausgesprochen oder angedeutet worden, an deren Rechtgläubigkeit kein Athener zweifelte." — Allerdings! Und wir können sogar annehmen, daſs der gröſste Theil der damaligen Athener hierin mit Sokrates einerlei Ansicht war; macht ihm doch selbst der fromme und rechtgläubige Euthyphron aus seiner freiern Meinung kein Verbrechen. In einer Schrift von blos wissenschaftlicher Tendenz wäre es auch ganz angemessen, wenn Platon den Sokrates nachweisen läſst, wie verkehrt die gemeine Ansicht von den Göttern, dem Gebete und den Opfern sei; allein in einer Vertheidigungsschrift, wie doch der Euthyphron sein soll, handelte es sich darum, die Beschuldigungen der mehr aus andern Zwecken, als aus religiöser Ueberzeugung handelnden Kläger durch Thatsachen als unbegründet zurückzuweisen, nicht aber dialektisch die Irrthümlichkeit des Volksglaubens zu zeigen; hier muſste gerade Alles vermieden werden, was die Gegner zu ihrem Vortheile benutzen konnten. Das hat denn auch Steinhart, wie vor ihm Socher, richtig gefühlt, daſs, wenn Platon so den Sokrates hätte im Ernste vertheidigen wollen, er sich als einen sehr ungeschickten Apologeten bewiesen hätte. Daher sehen sie auch das Gespräch mehr als einen Scherz an. „Platon, sagt Socher, scheint über das Schicksal seines Lehrers in einer solchen Sorglosigkeit befangen gewesen zu sein, daſs er noch guten Humors genug war, über seine Anklage zu scherzen." Und ähnlich meint Steinhart: „In dem Schriftchen herrscht überall ein heiterer, scherzender Ton vor, der, wie Socher ganz richtig bemerkt, eine gewisse Unbesorgtheit um das Schicksal des geliebten Meisters verräth. Es tritt eben die hoffnungsvolle Sicherheit Platons hervor, der von solchen Gegner für seinen Lehrer nichts fürchtete, am wenigsten ein Todesurtheil." — Allein derselbe Platon, der im Menon, nach Sochers Meinung schon einige Jahre vor dem Proceſs, nach Steinhart kurz vor oder während der Einbringung der Klage, den Anytos sagen läſst: „Auch anderwärts mag es leichter sein, Jemandem Böses anzuthun als Gutes; hier in dieser Stadt ist es ganz vorzüglich leicht" (Men. 94), kann, als die Klage wirklich eingebracht war, sie doch nicht für so unbedeutend gehalten haben, daſs sie ihn zu einem

Scherze veranlafst haben sollte. Es ist durchaus nicht gegründet, was Socher sagt, dafs die Freunde des Sokrates die Klage anfangs als nicht gefährlich angesehen haben. Sie erkannten wohl die Gefahr, wie dies ausdrücklich Xenophon bezeugt. Ihm habe, berichtet er (Mem. IV, 8, 4), Hermogenes erzählt, dafs, nachdem Meletos die Klage eingereicht hatte, Sokrates von allem Andern eher, als von der Klage, gesprochen habe; darauf habe er ihn aufgefordert, doch an die Vertheidigung zu denken, worauf Sokrates erwiedert habe: sein ganzes Leben sei seine Vertheidigung; und als ihm Hermogenes dagegen einwendete, dafs die athenischen Richter schon oft Unschuldige verurtheilt und Schuldige freigesprochen hätten, meinte Sokrates: wie er an die Vertheidigungsrede gedacht habe, sei ihm sein Dämonion entgegen gewesen. — Von dem Eifer selbst solcher, die dem Sokrates ferner standen, zeugt, dafs Lysias ihm eine Vertheidigungsrede angeboten haben soll. Wenn seine nähern Freunde vor oder während des Processes sich ziemlich passiv verhielten, so lag das nicht an ihrer Gleichgültigkeit oder weil sie die Sache zu leicht nahmen, sondern weil es Sokrates eigener Wille gewesen zu sein scheint, dafs sie der Sache ihren Lauf lassen sollten. Das spricht deutlich Kriton in dem gleichnamigen Gespräch aus (S. 44): „Viele, die mich und dich nicht genau kennen, werden glauben, dafs, ob ich schon im Stande gewesen wäre dich zu retten, wenn ich einiges Geld hätte aufwenden wollen, ich es doch verabsäumt habe.“ — Worauf Sokrates erwiedert: „Was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern? Denn die Bessern, auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen, werden schon glauben, es sei so gegangen, wie es gegangen ist.“ Deshalb eben, als die Freunde den letzten Versuch machten, Sokrates durch Bestechung der Wächter aus dem Kerker zu entführen, damit nicht, wie Kriton sagt, dieses Ende, recht das Lächerliche an der Geschichte, ihnen nur aus Feigheit und Unmännlichkeit entgangen zu sein schiene, weist er auch dieses Rettungsmittel als seiner und ihrer unwürdig zurück. Und derselbe Platon, der ihm im Kriton diese Gesinnung beilegt und ihn in der Apologie die Mittel, zu denen gewöhnlich die Angeklagten ihre Zuflucht nehmen, verschmähen läfst, sollte seinen

Sokrates so verkannt haben, daſs er glauben konnte, ihm durch Vertheidigungsschriften wie Menon und Euthyphron, worin er seine Gegner schlecht oder lächerlich machte, einen wahren Dienst zu erweisen? Das konnte auch Platon vor dem Processe wissen, daſs Sokrates seine Rettung nicht der Schlechtigkeit oder Lächerlichkeit seiner Ankläger, sondern der Anerkennung seiner Unschuld würde verdanken wollen. Wie Sokrates es nicht zulassen durfte, daſs seine Kinder und Verwandte durch Thränen und Bitten seine Richter zum Mitleid bewegten, ebenso wenig durfte er es seinen Freunden gestatten, durch gehässige oder spöttische Darstellung seiner Ankläger die Richter vor seiner Vertheidigung für ihn einzunehmen und zu bestechen und so seine Sache in ein falsches Licht zu setzen. — Der scherzende und heitere Ton, der allerdings im Euthyphron herrscht, ist nicht der Ausdruck der Sorglosigkeit Platons über den Ausgang des Processes gegen solche Gegner, die man schon mit leichtem Spotte unschädlich machen könnte, sondern er ist der Ausdruck der Gemüthsstimmung des Sokrates, der im Gefühle seiner Unschuld und unbekümmert um den Ausgang des Processes selbst in dem Augenblicke, wo er die Klage entgegennimmt, noch heiter scherzen kann. Auch hier wie im Theätet hat Platon dadurch, daſs er in dem einen Gespräche ihn die scharfsinnigsten Untersuchungen leiten, in dem andern heiter scherzen läſst, die Seelenstimmung und die Gemüthsruhe des seinem Schicksale entgegengehenden Weisen historisch treu geschildert.

Ein wenig anders faſst Schleiermacher das Gespräch auf. Nach ihm ist die Vertheidigung des Sokrates nur eine gelegentliche Tendenz; die Hauptbedeutung des Gespräches findet er darin, daſs es sich als Erörterung über den Begriff der Frömmigkeit, die im Protagoras ebenfalls unter den Theilen der Tugend aufgeführt wird, ganz ebenso wie der Laches und Charmides, an jenes Gespräch anschlieſst. Zugleich sieht er das dialektische Uebungsstück, welches der Euthyphron enthält, als eine Annäherung und Vorbereitung zum Parmenides an. Ferner ist er eine Abfindung mit der Frömmigkeit, die von nun an als Haupttugend ganz verschwinde, und endlich, da das Gespräch unstreitig zwischen der Anklage und der

Verurtheilung des Sokrates geschrieben ist, mufste Platon unvermeidlich zu dem Zwecke, den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern, noch den andern gesellen, den über diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen. Ja es konnte, je dringender die Umstände waren, um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch-dialektische so weit verschlingen, dafs Platon darüber versäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen. — Ueber das angebliche Verhältnifs des Euthyphron zum Protagoras und Parmenides, so wie über die Abfertigung mit der Frömmigkeit haben wir schon oben gesprochen. Was aber die apologetische Nebentendenz betrifft, so gilt auch hier, was wir oben über Steinharts ähnliche Meinung in Betreff des Menon gesagt haben. Ein für seinen Lehrer wie für ihn so folgenschweres Ereignifs wie die Anklage hätte Platon wohl, wenn er sich einmal angetrieben fühlte, für die Rettung des Sokrates etwas zu thun, bewegen können, die Fortsetzung seiner philosophischen Auseinandersetzungen, mit der es doch gewifs keine solche Eile hatte, ein wenig bei Seite zu setzen und seine Zeit und Kraft ganz der Vertheidigung seines Meisters zu widmen. Eine so beiläufige Vertheidigung, wie sie nach Schleiermachers Meinung der Euthyphron enthält, konnte nur den Erfolg haben, den sie auch wirklich gehabt hat. Die Schrift erfüllt weder als Apologie, noch als philosophische Abhandlung über die Frömmigkeit ihren Zweck; sie ist in beider Hinsicht verfehlt. Verhielte es sich wirklich so, wie Schleiermacher annimmt, so können wir Ast nicht ganz Unrecht geben, wenn er neben dem Mangel an höherer speculativer Ansicht eine gewisse Kälte und Indifferenz des Verfassers gegen die Person des Sokrates wahrnimmt und daher das Gespräch dem Platon abspricht. In der That, wer seinen Lehrer nur so beiläufig vertheidigt und zwar in der Gewifsheit, dafs die Schrift als Auswuchs des Protagoras und als Vorbereitung des Parmenides doch nur von solchen würde gelesen werden, die sich für die Entwicklung des platonischen Systems interessirten, die doch unmöglich die Majorität in der richtenden Volksversammlung gebildet haben werden, der zeigt

gerade keinen warmen Eifer für seinen Lehrer und väterlichen Freund.

Hermann hat richtig erkannt, daſs der Euthyphron unmöglich eine Vertheidigungsschrift vor dem Proceſs sein kann, er verlegt daher die Abfassung des Gespräches einige Zeit nach dem Tode des Sokrates. „Das Gespräch, sagt er, enthält auf der einen Seite zu vielen philosophischen Ernst, auf der andern zu viele Bitterkeit, um als eine bloſse zwischen Sokrates Anklage und Verurtheilung zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung geschriebene Flugschrift gelten zu können.“ Dagegen bemerkt schon Steinhart, daſs dieses Urtheil schwerlich auf allgemeine Zustimmung dürfte rechnen können, da im Gegentheil in dem Schriftchen ein heiterer, scherzender Ton herrscht. In der That wäre es auch ein Fehler, den sich Platon gegen die treue Charakteristik des Sokrates hätte zu Schulden kommen lassen, wenn er ihn im Euthyphron bitter gegen seine Ankläger hätte darstellen wollen, da er ihn selbst in der Apologie sagen läſst, daſs sterben und aller Mühen entledigt werden das Beste für ihn sei und daſs er deshalb auch gar nicht auf seine Verurtheiler und Ankläger zürne.

Alle diese Widersprüche lösen sich, wenn wir die Abfassung dieser ganzen Gesprächsreihe, die sich auf den Proceſs und den Tod des Sokrates bezieht, in eine Zeit verlegen, die der Katastrophe schon so ferne lag, daſs Platon mit der Ruhe eines Dichters seinen Helden in poetischer Verklärung darstellen konnte. Eben daſs aus den Gesprächen Platons subjective Gefühle so ganz und gar nicht sichtbar sind, so daſs Ast im Euthyphron sogar eine gewisse Kälte und Indifferenz des Verfassers nicht mit Unrecht gefunden hat, ist ein Beweis ihrer spätern Abfassung. Sie bilden als Schluſs des groſsen Ganzen ein kleineres Ganze, das Ende des Weisen schildernd. Jedes dieser Gespräche ist eine Scene dieser groſsartigen Tragödie, und es ist natürlich, daſs, wenn man eines oder das andere aus dem Zusammenhange reiſst, es in seiner poetischen und philosophischen Bedeutung verkannt werden muſs, während sie im Zusammenhange in jeder Hinsicht von Platons künstlerischer und wissenschaftlicher Meisterschaft

zeugen. Fassen wir so den Euthyphron als einen Theil der ganzen Tragödie von dem Tode des Sokrates, so fallen alle Ausstellungen weg, die man gegen ihn erhoben hat, und er ist an seiner Stelle ein ebenso treffliches, Platons würdiges Werk, wie nur irgend ein anderer Dialog. Er schliefst sich, was das Historische betrifft, an die beiden vorhergehenden Gespräche Menon und Theätet. Im Menon war uns Anytos vorgeführt worden als der auf Sokrates grollende und mit der Klage drohende Staatsmann. Im Theätet erfahren wir, dafs die Klage wirklich eingebracht worden, und die Schilderung, die Sokrates in dem Gespräche von dem Wesen und Treiben der gewöhnlichen Redner und Sachwalter giebt, motivirt es, wie Lykon der Redner wegen ihm zürnen mufste (Apol. 23), und läfst uns ahnen, welchen Ausgang der Procefs nehmen werde. Im Euthyphron endlich nimmt Sokrates die Klage entgegen, und Meletos, der eigentliche Ansteller derselben, wird uns seinem Aeufsern und Innern nach in treffendem Bilde vorgeführt. „Ich kenne, sagt Sokrates, den Mann selbst nicht recht; jung scheint er mir wohl noch zu sein und ziemlich unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Meletos und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Meletos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.“ — Er ist nicht ein angesehener Staatsmann, wie Anytos, noch ein bekannter Redner und Sachwalter, wie Lykon, sondern ein namenloser, unbedeutender Mensch, der, wie es scheint, mit der Dichtkunst früher kein sonderliches Glück gemacht hat und die Schuld auf die Philosophen wirft, daher er, wie Sokrates sagt, ihm der Dichter wegen zürnt. Jetzt versucht er es, ob es ihm mit der Staatskunst besser glücken werde, und wenn Anytos aus Princip, weil er das Staatswohl durch Sokrates bedroht glaubt, die Klage anstellt, so thut es Meletos nicht aus Interesse für das öffentliche Wohl, sondern um sich einen Namen zu verschaffen und wohl auch sein undemokratisches Benehmen während der Anarchie (Xen. Hell. II, 4, 36) wieder gut zu machen. Es ist daher vorzüglich die Keckheit und Anmafsung, die Sokrates an ihm rügt, wenn er von ihm sagt: „Die Klage gegen mich bringt ihm nicht wenig Ehre. Denn so jung noch sein und eine so wichtige Sache verstehen

ist nichts Geringes. Nämlich er weiſs, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird und wer sie verderbt, u. s. w. Hernach aber wird er natürlich auch für die Aeltern sorgend dem Staate ein Urheber sehr vieler und groſser Vortheile werden, wie man ja erwarten muſs von dem, der mit solchem Anfange anfängt." — Worauf Euthyphron erwiedert: „Das wünschte ich wohl, o Sokrates. Allein es graut mir, daſs es nur nicht das Gegentheil sei; denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grunde aus den Staat miſshandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verletzen." — Platon läſst ihn nicht persönlich in unserm Gespräche auftreten, nicht weil, wie Steinhart meint, Sokrates im Gespräch mit einem solchen Gegner keine seiner würdige Rolle hätte spielen können, sondern weil Platon die Unterredung, die Sokrates mit ihm in der Apologie führt, nicht anticipiren wollte. Es konnte überhaupt nicht in dem Plane Platons liegen, im Euthyphron schon den Sokrates die Beschuldigungen der Gottlosigkeit von sich abwenden zu lassen, ebenso wenig, wie er sich im Menon direct gegen die Beschuldigung vertheidigt, daſs er nicht Tugend lehre, sondern Unrecht zu Recht machen, und im Theätet, daſs er das Himmlische erforschend und das unter der Erde Thorheit treibe. Alle drei Gespräche enthalten, wie schon oben bemerkt, die Apologie der Philosophie überhaupt und somit auch indirect des Sokrates, machen aber deshalb die directe Vertheidigung desselben in der Apologie nicht nur nicht überflüssig, sondern geben ihr erst das rechte Licht. Wie im Menon die Tugend, im Theätet die Wissenschaft, so wird im Euthyphron die sophistische und gemeine Frömmigkeit in ihrer Unwahrheit der philosophischen gegenüber aufgezeigt, ohne daſs jedoch in allen drei Gesprächen scheinbar das Wesen der echten Tugend, Wissenschaft und Frömmigkeit angegeben wird, offenbar weil die Kenntniſs derselben bei dem Leser schon vorausgesetzt wird. Zum Repräsentanten der sophistischen und gemeinen Ansicht von der Frömmigkeit ist Euthyphron gewählt; denn mit Recht hat Hermann darauf aufmerksam gemacht, daſs er als ein Sophist im weitern Sinne des Wortes oder vielmehr als ein grübelnder Phantast zu betrachten ist, der dem alten Götterglauben allerhand Bedeutung abzugewinnen sucht. Euthyphron gehört zu der Klasse So-

phisten, die Platon im Sophistes die Dummehrlichen nennt, die was sie meinen selbst zu wissen glauben, während Meletos und seine Genossen in die Klasse der hinterhaltigen und zwar der volksrednerischen Sophisten, die öffentlich und in langen Reden vor zahlreicher Versammlung ihre Rolle zu spielen vermögen, die das selbst nicht glauben, was sie Andere glauben machen wollen, zu setzen sind (Soph. 268). Treffend bemerkt Steinhart, dafs Platon in Sokrates und Euthyphron zwei Charakterbilder hat aufstellen wollen, das Bild der wahren, selbstbewufsten, tugendhaften Frömmigkeit in Sokrates und das des falschen, bei aller theologischen Gelahrtheit gedanken- und ideenlosen, hohlen und unfruchtbaren Wahnglaubens in Euthyphron. „Indem Platon einen Mann wie diesen Euthyphron den Sokrates ohne Verdächtigung anerkennen läfst, deutet er zugleich sehr fein an, dafs die von einem jungen, namenlosen, geistig unbedeutenden Menschen wie Meletos angestellte Klage eine so nichtige und grundlose sei, dafs sie nicht einmal von den ehrlichen und gebildeten Rechtgläubigen gebilligt werden könne.“ — Weniger wahrscheinlich nimmt Hermann an, Platon habe den Euthyphron, der in den Volksversammlungen seine Prophezeiungen nicht als Wahrsager vom Fache, sondern nur vermöge der Redefreiheit vorbrachte, dem Sokrates gegenübergestellt, um einerseits etwaiger Verwechselung beider zu wehren, wozu mancher Athener ebenso wohl wie Euthyphron selbst geneigt sein konnte, andererseits aber auf die Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen, die in Sokrates Verurtheilung lag, während Andern die allgemeine Freiheit zu Gute kam.

Die Untersuchung nimmt einen ganz ähnlichen Gang wie im Menon und Theätet. Schon Hermann hat es richtig erkannt, dafs der Euthyphron in der Behandlung seines Gegenstandes sich wesentlich von den andern kleinen Gesprächen, mit denen man ihn sonst zusammenzustellen pflegt, unterscheidet. „Im Euthyphron, sagt er, verbinden sich mit der eigentlich beschämenden Tendenz des Gespräches so bedeutsame Winke und Beispiele von Begriffsbildungen und logischen Formen, dafs er stellenweise fast mehr an den Anfang des Theätet, als an die kleinern Gespräche der ersten Periode erinnert, mit welcher ihn Schleiermacher als Anhängsel

zum Protagoras, Ast in der gemeinschaftlichen Verdammnifs zusammengeworfen hat.“ — Sokrates fragt: „Was ist das Fromme, was das Ruchlose?“ — „Fromm ist, erwiedert Euthyphron, was ich jetzt thue, den Uebelthäter, und sei er auch Vater oder Mutter, zu verfolgen; ruchlos aber, ihn nicht zu verfolgen. Ganz so hat Zeus, der trefflichste und gerechteste aller Götter, seinen Vater Kronos gefesselt, weil dieser seine Kinder ohne rechtlichen Grund verschluckt, und Kronos hat wiederum seinen Vater entmannt ähnlicher Dinge wegen.“ — „Ich frage nicht, meint Sokrates, nach einer einzelnen frommen Handlung, sondern nach dem Begriff der Frömmigkeit überhaupt.“ — Hierauf erklärt Euthyphron das Fromme mit dem Gottgeliebten. — „Da aber, entgegnet Sokrates, die Götter nach Euthyphrons und des Volkes Meinung nicht in Einigkeit, sondern in Streit und Feindschaft leben und zwar ganz wie die Menschen in Betreff dessen, was recht oder unrecht, edel oder schlecht, gut oder böse ist, so wird Dasselbe von dem einen Gotte geliebt werden, was von dem andern gehafst wird; es wird also Dasselbe zugleich gottgeliebt und gottgehafst sein. Erklärt man aber das Fromme als das, was von allen Göttern geliebt, das Ruchlose, was von allen gehafst wird, so ist das Fromme nicht deshalb fromm, weil es geliebt wird, sondern umgekehrt, es wird geliebt, weil es fromm ist.“ — „Das Fromme, heifst es darauf, ist das Gerechte.“ — „Aber nicht alles Gerechte ist auch fromm.“ — „Das Fromme als ein Theil des Gerechten, erklärt Euthyphron, bezieht sich auf die Behandlung der Götter, während der andere Theil des Gerechten sich auf die der Menschen bezieht.“ — „Durch eine richtige Behandlung, entgegnet hierauf Sokrates, werden die Behandelten besser. Werden aber, indem wir Frommes verrichten, dadurch die Götter besser?“ — Euthyphron leugnet dies und erklärt, unter Behandlung verstehe er einen Dienst, wie die Knechte ihre Herren behandeln. — „So sage denn, welches ist das Werk, das die Götter hervorbringen und uns dabei als Diener brauchen?“ — „Wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern Angenehmes zu reden und zu thun, so ist das fromm und errettet die Häuser der Einzelnen und das gemeine Wohl der Staaten.“ — „So ist also Frömmigkeit die Wissenschaft

29*

des Betens und Opferns, und da opfern den Göttern etwas schenken und beten die Götter um etwas bitten heifst, so ist Frömmigkeit die Wissenschaft von Geschenk und Bitte an die Götter. Eine wahre Wissenschaft des Bittens und Schenkens wird aber nur um das bitten lehren, was der Bittende bedarf, und das schenken, was der zu Beschenkende braucht; sie wäre also eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern. Welchen Nutzen aber haben die Götter von den Geschenken, die sie von uns empfangen? Von ihnen haben wir alles Gute, sie aber von uns keinen Vortheil; offenbar also übervortheilen wir sie bei diesem Handel.“ — „Wenn auch unsere Geschenke den Göttern nicht vortheilhaft sind, so sind sie ihnen doch angenehm als Ehrenbezeigungen und Ehrengaben und daher auch lieb.“ — „Also ist das Fromme doch wieder das von den Göttern Geliebte und die Rede befindet sich, im Kreise herumgegangen, wieder am alten Orte.“

Ganz wie im Menon es unentschieden geblieben ist, was Tugend, und im Theätet, was Wissenschaft ist, so wird auch hier scheinbar die Erklärung, was Frömmigkeit ist, nicht gefunden; wir erhalten nur das negative Resultat: Frömmigkeit ist nicht das Gottgeliebte und als Theil des Gerechten nicht eine Behandlung oder ein Dienst der Götter, nicht die Wissenschaft des Betens und Opferns. Es ist aber auch gar nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der Zweck des Gespräches, die richtige Erklärung der Frömmigkeit zu geben. Das Gespräch will eben nichts Anderes geben, als eine Kritik der gemeinen und sophistischen Ansicht von der Frömmigkeit und den Nachweis ihrer Irrthümlichkeit und Verkehrtheit, woraus solche Verirrungen hervorgehen konnten, dafs Euthyphron seinen eigenen Vater des Mordes anklagte und Meletos, den Sokrates zu verletzen sich bemühend, den Staat vom heiligsten Grunde aus mifshandelte. Was Sokrates selbst unter Frömmigkeit verstehe, das brauchte Platon nicht anzugeben, weil der Leser, wenn er bis zu der Stelle, die wir dem Dialoge im Cyclus angewiesen haben, gekommen ist, schon wissen mufs, dafs ihm die Frömmigkeit, wie die Tugend überhaupt, die Einsicht der Idee des Guten oder die Erkenntnifs Gottes ist. Stellen wir hingegen mit den andern Kritikern den Eu-

thyphron unter die frühesten Gespräche, dann freilich weiſs der Leser ebenso wenig, wie scheinbar hier Sokrates, was er mit der Frömmigkeit anfangen soll, und das Gespräch bleibt ein Räthsel, ganz wie es ihnen aus demselben Grunde der Menon und der Theätet ist. An Winken, die auf die richtige Auffassung der Frömmigkeit hindeuten, fehlt es übrigens auch hier nicht. Wie im Menon, so liegt auch hier in einem Dichterworte und dessen Erklärung ein deutlicher Fingerzeig zur richtigen Auffassung der wahren Meinung des Sokrates. Sokrates will dem Euthyphron deutlich machen, daſs die Frömmigkeit eine Art der Gerechtigkeit, daſs alles Fromme gerecht, aber nicht alles Gerechte fromm sei. „Es ist nicht schwer zu verstehen, sagt er, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, der's wirkte, der dies hat alles geordnet, weigerst du dich zu nennen; denn wo Furcht, da immer ist Scham auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armuth und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keinesweges dessen, was sie fürchten. Wohl aber dünkt mich, wo Scham, da immer auch Furcht zu sein. Oder giebt es wohl Jemanden, der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Rufe der Schlechtigkeit? Also ist es nicht richtig zu sagen, wo nur Furcht, ist immer die Scham auch; wohl aber, wo Scham, ist immer auch Furcht. Nämlich gröſser ist, glaube ich, die Furcht als die Scham; denn die Scham ist ein Theil der Furcht, so wie die ungrade Zahl ein Theil der Zahl überhaupt ist" (S. 12). Frömmigkeit ist nicht die Götter fürchten, wie wir die Krankheit, die Armuth und dergl. fürchten, sondern die Scheu vor den Göttern, womit immer die Furcht vor dem Rufe der Schlechtigkeit verbunden ist. Sie ist verwandt mit der Scheu vor den Eltern, die Euthyphron, und mit der Ehrfurcht vor dem Alter und dem Verdienste, die Meletos so tief verletzte. Die Götterfurcht beruht auf der Ueberzeugung, daſs die Götter gut sind und daſs von ihnen das Gute geliebt wird. Ueber das Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte herrscht bei ihnen nie Streit und Feindschaft, wie so oft unter den Menschen, die der Vorstellung folgend nur auf das Einzelne sehen, nicht

aber auf den Begriff selbst (αὐτὸ τὸ εἶδος); „denn einer gewissen Idee wegen ist alles Ruchlose ruchlos und alles Fromme fromm, und wer auf die Idee selbst sehend und sich ihrer als eines Urbildes bedienend erkennt, was in seinen oder eines Andern Handlungen fromm und gut ist, wird weder mit sich selbst, noch mit Andern hierüber in Streit sein“ (S. 6). Die Idee oder das Urbild des Guten ist, wie es im Staate (VI, 505) ganz übereinstimmend heiſst, die höchste Einsicht, als durch welche erst das Gerechte und Alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird. Dieses Urbild alles Guten, das Gute selbst, von dem das Sein und Wesen jeglichen Dinges kommt, das ist Gott selbst, „der Zeus, der's wirkte, der dies hat alles geordnet“, den auch Sokrates aus heiliger Scheu und Ehrfurcht zu nennen sich weigert und den er unter dem Bilde der Sonne, des Spröſslings, der sein Abbild in der sinnlichen Welt ist, vorführt (Staat VI, 506). Dem wahrhaft Frommen ist es dieses Urbild des Guten, dem er im Leben folgt; er ist, wie es im Theätet heiſst, gerecht und fromm mit Einsicht, und den Weg dazu findet er in der Verähnlichung mit Gott, so weit als möglich. Den Göttern aber folgen, wie sie die Sagen der Dichter darstellen, führt zu jenem falschen Muster der Frömmigkeit, das uns in unserm Gespräche Euthyphron darstellt. Denn im Staate heiſst es (II, 378 flg.): „Die gröſste Unwahrheit und über die gröſsten Dinge hat der gewiſs nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben, was Hesiodos von ihm erzählt, und auch Kronos so an ihm Rache genommen. Nicht vorzusagen ist einem Jünglinge, wenn er das äuſserste Unrecht begehe, thue er nichts Besonderes, auch wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur, was auch die ersten und gröſsten Götter gethan haben. Auch wohl überhaupt nicht, daſs Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten. Alle Göttergefechte, welche Homeros gedichtet hat, sind nicht zuzulassen, mag nun ein verborgener Sinn darunter stecken oder nicht; denn der Jüngling ist nicht im Stande zu unterscheiden, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht. Wie Gott seinem Wesen nach ist, so muſs er auch immer dargestellt werden; das Gute darf man auf keine andere Ursache

zurückführen, als auf Gott; von dem Bösen aber muſs man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. — So ist die Frömmigkeit in der That das Gottgeliebte; sie ist ein Theil des Gerechten, der auf die Behandlung der Götter geht, nicht damit sie, sondern damit wir besser werden; sie ist ein Dienst, womit wir ihnen beistehen in ihrem Werke die Menschen zu beglücken, die Häuser der Einzelnen und das Wohl der Staaten zu erretten; sie ist die Wissenschaft, die Götter um das zu bitten, dessen wir wahrhaft bedürfen, und ihnen das zu geben, was, indem es uns frommt, ihnen angenehm ist.

Es bedarf kaum des Nachweises, daſs auch, was die dialektische Art der Behandlung des Gegenstandes betrifft, unser Dialog ein Seitenstück zum Menon und Theätet ist. Das hat auch Hermann richtig erkannt, daſs die bedeutsamen Winke und Beispiele von Begriffsbildungen und logischen Formen im Euthyphron mehr an den Menon und Theätet, als an die kleinern Dialoge, mit denen man ihn gewöhnlich verbindet, erinnern. Wie in jenen wird auch hier auf die genaue Bestimmung des Begriffes selbst gedrungen. Ja, es ist wird selbst sprachlich der rein logische Begriff (τὸ εἶδος) von der ethischen Idee (ἰδέα) geschieden, die als Urbild (παράδειγμα) erscheint, auf das sehend Einer in seinen und eines Andern Handlungen bestimmen kann, was fromm oder ruchlos ist. Nach Steinhart tritt hier zuerst bei Platon die Bezeichnung der allgemeinen Begriffe als Ideen hervor, so wie wir auch hier zuerst dem platonischen Satze begegnen, daſs die Idee das Urbild der Erscheinung sei. Das Räthsel aber, wie Platon in der Zeit vor Sokrates Tode schon das Princip seiner eigenen Philosophie, zu dem er erst nach langen Studien und Reisen in seinen reifern Jahren gelangt sein soll, wenn auch beiläufig, doch deutlich und bestimmt aussprechen konnte, löst er nicht. — Noch andere wichtige logische Erörterungen enthält unser Gespräch, wodurch es ebenfalls seine Verwandtschaft mit dem Menon und Theätet bekundet. Es wird auf den wichtigen Unterschied zwischen dem Wesen oder der Substanz eines Begriffes und seinen zufälligen oder accidentiellen Bestimmungen aufmerksam gemacht bei Gelegenheit, wo Sokrates nachweist, daſs das Fromme nicht deshalb fromm ist, weil

es von den Göttern geliebt wird, sondern daſs es deshalb geliebt wird, weil es fromm ist. Ganz ähnlich wird das Verhältniſs der über- und untergeordneten Begriffe an dem Beispiele von Furcht und Scham erläutert. — Die streng logische Dialektik des Sokrates übt auf Euthyphron eine ähnliche Wirkung aus, wie auf Menon. Beide läſst ihre bisherige Weisheit im Stiche, nur daſs Menon von Sokrates Dialektik wie von einem Zitterrochen erstarrt wird, indeſs Euthyphrons Weisheit dadurch mit einem Male locker wird und, was ihm früher noch so fest geschienen, sich jetzt wie im Wirbel herumdreht und nicht bleiben will. „Das ist, meint Sokrates, meines Ahnherrn Dädalos Kunst. Wegen der Verwandtschaft mit ihm wollen auch meine Wortgebilde nicht stehen bleiben, sondern davongehen; und auch dir bleiben sie nicht stehen, wie es dich ja selbst dünkt.“ — „Aber, versetzt hierauf Euthyphron, das Herumgehen habe ich nicht in sie hineingelegt, sondern du, der Dädalos.“ — Worauf Sokrates: „So scheine ich ja beinahe jenen Mann um so viel zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein Eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber auſser dem Meinigen, wie es scheint, auch Fremdes. Und das eben ist die rechte Feinheit in meiner Kunst, daſs ich wider Willen kunstreich bin. Denn ich wollte ja lieber, daſs die Reden mir blieben und unbeweglich ständen, als daſs ich zu der Weisheit des Dädalos hernach auch den Reichthum des Tantalos bekäme“ (S. 11). — Ganz deutlich ist hier die Anspielung auf den Satz im Menon, daſs die unstäten Vorstellungen erst durch die Beziehung auf den Grund gebunden und zur Erkenntniſs werden, wie denn auch dort Sokrates sich desselben Bildes von den Kunstwerken des Dädalos bedient: „Ein losgelassenes Werk des Dädalos besitzen, das ist eben nicht sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht; ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind schöne Werke“ (Men. 97). — Deshalb eben kommt es auch in unserm Gespräche ebenso wenig zu einem festen Resultate, wie im Menon, weil Euthyphron wie Menon bei ihrer undialektischen Natur nicht aus dem Kreise der unstäten Vorstellungen herauszubringen sind. Dachte sich nun Platon bei Abfassung dieser Gespräche seine Leser auf derselben niedern Stufe geistiger

Entwicklung, auf welcher ihnen das Licht der Erkenntniſs noch nicht aufgegangen ist, so hat er sie mit diesen Gesprächen eigentlich ebenso gefoppt, wie Sokrates den Menon und Euthyphron; auch sie müssen entweder erstarrt oder im Kopfe drehend die Schriften aus der Hand legen. Kein Wunder, wenn sie dann in ihrer Rathlosigkeit die Schuld auf den Verfasser werfend ihre Unklarheit entweder mit der jugendlichen Unerfahrenheit oder der dringenden Eile Platons entschuldigen. Nur dann üben der Ernst und Scherz dieser Gespräche ihre volle Wirkung auf den Leser und gewähren ihm eine wahre Befriedigung, wenn er selbst schon auf dem festen Boden der Erkenntniſs stehend sieht, wie Andere noch auf dem unstäten Strome der Meinungen hin- und herschwanken und ihnen das, was sie für unumstöſsliche Wahrheit gehalten, locker wird und davon geht. Diesen Genuſs gewähren die Gespräche nur dann, wenn wir sie auf die sogenannten constructiven folgen lassen; alsdann erst erscheinen sie in künstlerischer, wie in wissenschaftlicher Hinsicht in ihrem wahren Meisterwerthe.

### 5. Apologie.

Die drei folgende Gespräche: Apologie, Kriton und Phädon, schlieſsen das Ganze, die Katastrophe vorführend. Der Weise bewährt die Wahrheit seiner Lehre durch seinen Märtyrtod und scheidend weist er auf den Lohn hin, der seiner und Aller, die dem Schönen und Guten in dieser Welt nachgestrebt haben, im Jenseits wartet. — Was nun zunächst die Apologie betrifft, so ist über die Zeit der Abfassung und über den Zweck derselben vielfach gestritten worden. „Leihen wir, sagt Schleiermacher, dem Platon die Absicht den Sokrates zu vertheidigen, so müssen wir zuvörderst die Zeiten unterscheiden, entweder während seines Rechtshandels, oder gleichviel wie früh oder wie spät nach seiner Hinrichtung. Hätte er diese Rede während des Rechtshandels geschrieben, so konnte er offenbar seinem Lehrer keinen schlechtern Dienst erweisen, als wenn er, ehe dieser selbst sich vor Gericht vertheidigte, eine Vertheidigung in dessen eigenen Namen bekannt machte, recht um den Anklägern auf dasjenige zu helfen, dem sie entgegenarbeiten, oder die Aufmerksamkeit davon ab-

lenken mufsten, den Beklagten aber in die schwierige Lage zu setzen, dafs er entweder Vieles wiederholen, oder anderes weniger Kräftige sagen mufste. Daher denn, je vortrefflicher und dem Charakter des Sokrates angemessener die Vertheidigung gewesen wäre, desto nachtheiliger sie ihm würde geworden sein. Doch es wird wohl Niemand auf diese Voraussetzung einiges Gewicht legen.“ — Gewifs nicht! Wiewohl schon die Alten theilweise die Ansicht gehabt zu haben scheinen, als habe der Procefs und der Tod des Sokrates Platon zu den ersten schriftstellerischen Versuchen veranlafst, weshalb auch Thrasyllos den Euthyphron, die Apologie, den Kriton und den Phädon an die Spitze seiner Tetralogien stellt, und Viele, wie Diogenes sagt (III, 62), die Apologie zum ersten Werke Platons machen. Denn dem Einwande Schleiermachers, dafs die Veröffentlichung der Rede vor der gerichtlichen Verhandlung dem Sokrates mehr schaden als nützen mufste, könnte man entgegensetzen, Platon habe sie gar nicht geschrieben, um sie sogleich zn veröffentlichen, sondern damit sie Sokrates zu seiner Vertheidigung benutze, der ja, nach Xenophon (Mem. IV, 8, 5), selbst gesagt haben soll, dafs sein Dämonion ihn abhalte, an seine Vertheidigung zu denken. Soll doch auch Lysias ihm in gleicher Absicht eine von ihm ausgearbeitete Vertheidigungsrede angeboten haben. Dagegen scheint zwar zu sprechen, dafs die Apologie nicht blos die eigentliche Vertheidigungsrede enthält, sondern auch die Rede des Sokrates an die Richter nach der Abstimmung und nach dem Urtheilsspruche, worin also schon der Ausfall auf das bestimmteste angegeben wird; allein Platon konnte ja für beide Fälle sich vorgesehen und einen doppelten Schlufs ausgearbeitet haben für die etwaige Freisprechung oder Verurtheilung; bei der spätern Veröffentlichung aber durfte er natürlich nur den eingetroffenen Fall berücksichtigen und die Rede nach dem wirklichen Verlauf einrichten. Wenn jedoch Platon nur einigermafsen Sokrates kannte, so mufste er wissen, dafs er sich nicht durch eine Rede, die ein Anderer ausgearbeitet, vertheidigen würde. Läfst er ihn ja selbst in der Apologie (17) sagen: „Es würde sich schlecht ziemen, in solchem Alter gleich einem Knaben, der Reden ausarbeitet, vor euch hinzutreten.“ Um wie viel schlechter hätte es sich geziemt,

wenn er nicht einmal die selbst ausgearbeitete, sondern die fremde Rede hergesagt hätte! Zudem hatte Sokrates seinen Freunden deutlich genug zu erkennen gegeben, indem er sagte, daſs sein Dämonion ihn hindere, an seine Vertheidigungsrede zu denken, daſs es einer künstlich ausgearbeiteten Rede nicht bedürfe, daſs er nur das sagen wolle, was das Gefühl seiner Unschuld in dem Augenblicke, wo er vor seinen Richtern stände, ihm eingeben würde. Und so läſst ihn denn auch Platon, wahrscheinlich historisch treu, in der Einleitung seine kunstlose und schlichte, nur durch die Wahrheit sich empfehlende Art zu reden den aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschmückten und aufgeputzten Reden der Gegner entgegensetzen. Unmöglich kann also Platon auf den Gedanken gekommen sein, dem Sokrates eine Vertheidigungsrede anzubieten. Wenn es Lysias gethan hat, so war eben Lysias kein Schüler des Sokrates. — „Nach erfolgter Entscheidung, sagt Schleiermacher, konnte Platon eine zwiefache Absicht haben, entweder nur den Hergang der Sache sogleich allgemeiner bekannt zu machen und ihr ein Denkmal für die künftigen Zeiten zu stiften, oder auch die verschiedenen Parteien und die Art des Verfahrens in das gehörige Licht zu setzen. Den letztern Zweck würde Platon besser erreicht haben, wenn er die Rede einem andern Vertheidiger unterlegte, der Vieles von dem vorbringen konnte, was Sokrates seines Charakters wegen übergehen muſste. Wäre nun gar eine freilich sehr unwahrscheinliche Anekdote gegründet, die uns Diogenes (II, 41) aus einem unbedeutenden Schriftsteller aufbewahrt hat, so hätte wohl dem Platon nichts näher gelegen, als dasjenige bekannt zu machen, was er selbst, wäre er nicht verhindert worden, würde gesagt haben. Ebenso hätte er im Namen jedes Andern weit besser den Anklägern des Sokrates das Gleiche und mehr zurückgegeben und von dessen Verdienste in einem andern Tone gesprochen. Hingegen in einer dem Sokrates selbst untergelegten Rede konnte er nur die Absicht haben zu zeigen, was Sokrates freiwillig verabsäumt oder unfreiwillig verfehlt hatte, und wie seine Vertheidigung müſste beschaffen gewesen sein, um eine bessere Wirkung hervorzubringen. Dies wäre aber kaum möglich gewesen, ohne die Weise des Sokrates zu verleugnen, und

auch ist die Vertheidigung, die wir haben, gar nicht dem gemäfs eingerichtet. Denn wie käme hinter eine solche Rede die Nachrede nach ausgesprochenem Urtheile, welche keinen günstigern Ausgang als den wirklichen voraussetzt? Es bleibt also nur übrig, dafs der Apologie lediglich die Absicht zu Grunde gelegen, den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren für die Athener, welche nicht Hörer sein konnten, für die andern Hellenen und für die Nachkommen. Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als dafs wir in dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtnifs des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war." — Dagegen bemerkt Steinhart mit Recht: „Dieser Meinung, welcher im Wesentlichen auch Stallbaum beigetreten ist, stehen manche Bedenken entgegen. Denn theils berichtet sowohl Xenophon, als auch der Verfasser der fälschlich dem Xenophon zugeschriebenen Apologie, die wenigstens aus gleichzeitigen Quellen geschöpft zu sein scheint, über die Rede des Sokrates Manches, was in der platonischen entweder gar nicht, oder doch in ganz anderer Fassung vorkommt; theils ist auch an sich selbst sehr wahrscheinlich, dafs der angeklagte Weise sich in mehr als einer Beziehung anders vertheidigt und namentlich die eigentlichen Anklagepunkte ausführlicher und mit Hervorhebung entlastender Thatsachen aus seinem Leben, wie deren Xenophon mehrere anführt, widerlegt haben wird." — Die Richtung, die Platon schon in seinen ersten, noch vor Sokrates Tod abgefafsten Schriften, im Alkibiades I, Hippias II, Lysis, verfolgt, ist eine solche, die erkennen läfst, dafs er weit davon entfernt war, ein blofser Geschichtschreiber und Berichterstatter des Lebens und der Reden des Sokrates zu werden. Das Geschäft eines solchen überliefs er den Schülern, die sich über Sokrates selbst nicht zu erheben vermochten und daher besser geeignet sein mufsten, des Lehrers Bild naturgetreu wiederzugeben. Es wäre in der That auffallend, wenn er allein mit der Apologie eine Ausnahme gemacht haben sollte, als wenn er von allen Schülern der einzige Ohrenzeuge gewesen wäre, durch den die Nachwelt eine treue Copie der

Rede hätte erhalten können. Schon im Alterthume hat es Dionysios von Halikarnaſs erkannt, daſs diese Rede nie wirklich gehalten worden ist: *δικανικὸς μὲν οὖν λόγος εἷς ἐστι Πλάτωνι, Σωκράτους ἀπολογία, δικαστηρίου μὲν ἢ ἀγορᾶς οὐδὲ θύρας ἰδών, κατ' ἄλλην δέ τινα βούλησιν γεγραμμένος, οὔτ' ἐν λόγοις τόπον ἔχων οὔτ' ἐν διαλόγοις* (de adm. vi Dem. c. 23). Er erklärt sie für eine Lobrede in Form einer Vertheidigungsrede (*ἐγκώμιον ἐν ἀπολογίας σχήματι*). — Haben wir also in der Apologie nicht die Copie der wirklichen Rede des Sokrates, sondern höchstens eine freie Nachbildung derselben, so entsteht die Frage, in welcher Absicht Platon eine solche wohl geschrieben habe. Wenn er, wie die Kritiker fast ohne Ausnahme annehmen, die Rede kurz nach dem Tode des Sokrates veröffentlicht hat, so konnte er sie unmöglich für die authentische Rede des Sokrates gehalten wissen wollen, da er zu befürchten hatte, daſs die vielen Ohrenzeugen Einspruch gegen ihre Authenticität thun würden. Auch später geschrieben hätte sie nicht ihre Authenticität behaupten können, da zu den mündlichen Ueberlieferungen der wirklichen Vertheidigungsrede gewiſs auch noch schriftliche hinzugekommen waren. Und wie Platons unwürdig die Unterschiebung seiner Rede für die des Sokrates gewesen wäre, das hat schon Schleiermacher treffend auseinandergesetzt. — Als eine bloſse rhetorische Uebung hätte die Apologie nur den ostentatorischen Zweck gehabt zu zeigen, wie Platon auch im Fache der gerichtlichen Rede Meister sei. Aber gerade als gerichtliche Rede ist sie schon von den Alten als verfehlt anerkannt worden und hierauf bezieht sich das harte Urtheil des Cassius Severus bei Seneca (Excerpt. contr. III, p. 425, ed. Gron.): „eloquentissimi viri Platonis oratio, quae pro Socrate scripta est, nec patrono, nec reo digna est.“ — Vielleicht, könnte man sagen, hat Platon zeigen wollen, wie Sokrates auch in seiner Manier sich besser hätte vertheidigen können, als er es wirklich gethan. Darauf hat schon Schleiermacher richtig geantwortet, daſs ja die Nachrede nach ausgesprochenem Urtheile keinen günstigern Ausgang als den wirklichen voraussetzt. „Am fernsten, sagt auch Steinhart sehr wahr, lag Platon wohl die Absicht, die etwaigen Mängel der von Sokrates gehaltenen Rede zu verbessern und zu zeigen, wie

seine Vertheidigung, um wirksamer zu sein, hätte beschaffen sein müssen, was ja ohnehin nach dessen Tode ganz nutzlos gewesen sein würde." — Oder Platon hat entweder dem rhetorischen Uebungsstücke des **Polykrates**, der *κατηγορίᾳ Σωκράτους*, eine *ἀπολογία Σωκράτους*, oder, wie **Böckh** meint (in Min. p. 182), der von Sokrates selbst als unmännlich und seiner unwürdig zurückgewiesenen Vertheidigungsrede des Lysias eine andere des Sokrates Charakter angemessenere entgegensetzen wollen. Wahrlich, war dies der Fall, dann hat der Tod des Sokrates auf Platon eben keinen tiefen Eindruck gemacht, wenn er ihn zu nichts, als zu einem rhetorischen Wettstreit veranlaſst hat. Wollte er den Unterschied der wahren Beredtsamkeit von der falschen zeigen, wie er ihn in der Einleitung der Apologie den Sokrates so treffend auseinandersetzen läſst, so bedurfte es nicht einer eigen gemachten Rede, sondern die wirkliche Rede des Sokrates muſste dasselbe verrichten, wenn anders, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, Xenophon den Eindruck, den diese wie sein ganzes Benehmen bei dem Processe hervorgebracht, in den Worten wahr geschildert hat: „*τῆς ψυχῆς τὴν ῥώμην ἐπιδειξάμενος εὔκλειαν προσεκτήσατο, τήν τε δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπών, καὶ τὴν κατάγνωσιν τοῦ θανάτου πρᾳότατα καὶ ἀνδρωδέστατα ἐνεγκών*" (Mem. IV, 8, 1). Aehnliches berichtet der Verfasser der sogenannten xenophontischen Apologie, und nach ihr rühmt Cicero (Orat. I, 54): „ita in judicio capitis pro se ipso dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur ille judicum", und (Tusc. I, 29): „adhibuit liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, non a superbia." —

Es bleibt nur noch eine Auffassung übrig, in der That die einzig richtige und Platons würdige, die Steinhart mit folgenden Worten ausdrückt: „Platon verfaſste seine Rede mit der Freiheit eines Künstlers, der ohne untergeordnete Nebenzwecke, nur dem innern Drange folgend, das in seiner Seele lebende Ideal darzustellen strebt." Wie richtig auch diese Ansicht ist, so ist doch die Idealisirung des Sokrates unmittelbar nach seinem Tode eine, wie schon oben bemerkt worden, viel zu früh angenommene Thatsache. Sokrates war, so lange er lebte, Platon Lehrer und Muster gewesen; das ideale

Bild aber von dem echten Weisen, dem er in seinen Schriften die äufsere Gestalt des Sokrates giebt, hat sich gewifs nur allmälig in Platon entwickelt und stand erst dann vollkommen vor seiner Seele, als schon seine Lehre völlig ausgebildet in seinem Geiste lag. Mit der Lehre des Sokrates hat er auch die Persönlichkeit desselben gleichmäfsig idealisirt. Die Apologie bildet nur einen Act des Drama's vom sterbenden Sokrates; sie kann nicht von den beiden folgenden Gesprächen, dem Kriton und Phädon, getrennt werden, und das Ganze, das Ende des Weisen, kann nur von dem vollkommen verstanden werden, der dem Leben des Weisen bis hieher gefolgt ist. Wie der wirkliche Sokrates zu Hermogenes sagte: mein Leben ist meine Vertheidigung (Xen. Mem. IV, 8, 4), so sagt gleichsam der platonische Sokrates zu dem Leser: mein Sterben ist das Ergebnifs meiner Lehre. Gesetzt, Platon hätte auch schon unmittelbar nach dem Tode des Sokrates ein solches ideale Bild desselben entwerfen können, so hätte er durch dessen Veröffentlichung den Beschauer, der das Original noch gekannt, nothwendig zu dem Mifsverständnifs verleitet, er habe ein zwar ähnliches, aber geschmeicheltes Porträt geliefert; es sei nicht mehr der wirkliche, sondern der verschönerte Sokrates, und damit hätte er dem Andenken seines Lehrers, dessen Märtyrtod der verschönernden Farben nicht bedurfte, gerade keinen Dienst erwiesen; und die Nachwelt mufste in der Rede nur eine Lobrede auf den Weisen überhaupt finden, wozu Sokrates blos den Namen und die Situation geliehen; wie denn ja auch wirklich Dionysios von Halikarnafs den höchsten Zweck der Apologie nur in der Belehrung sieht, wie der wahre Philosoph beschaffen sein müsse. — Sehr passend vergleicht Steinhart die Apologie mit den Reden der Historiker. „Platon, sagt er, verfuhr ganz in der Weise der alten Geschichtschreiber, die sogar wirklich gehaltene und von ihnen selbst gehörte Reden in Form und Gedanken mit dichtender Freiheit umgestalteten, dabei aber doch den Geist und Charakter des Redenden ganz treu darstellten, ein Verfahren, das allein der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit Platons, wie wir sie aus allen seinen Dialogen kennen, und seinem Zwecke entsprach, der Nachwelt das ideale Bild eines für Wahrheit und Recht sich opfernden Weisen darzustellen.

Gerade wie Thukydides die seinem Geschichtswerke eingeflochtenen meisterhaften Reden, so sehr sie auch das Gepräge seines eigenen Geistes tragen, doch zugleich zu treuen Charakterbildern der Personen, denen er sie in den Mund legt, zu gestalten weiſs, so hat Platon den schlichten, einfachen, volksmäſsigen Ton seines Lehrers treu und wahr dargestellt."— Aber auch die Reden des Thukydides und anderer Historiker setzen voraus, daſs sich der Geschichtschreiber erst selbst eine Totalanschauung der Zeit und der Personen, die er schildert, gebildet haben müsse, und der Leser kann sie auch nur im Zusammenhange der geschichtlichen Darstellung in ihrer ganzen Bedeutung fassen. Reiſsen wir diese Reden aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange, wie es die Kritiker mit der Apologie thun, und betrachten sie einzeln für sich, so werden sie uns ebenfalls nur als rhetorische Uebungen oder etwa als belehrende Lobreden, wie der echte Staatsmann beschaffen sein müsse, erscheinen. Wer die Apologie aus der Stelle, die sie im Ganzen einnimmt, herausreiſst, thut Platon ebenso Gewalt an, als er sich an Thukydides versündigen würde, wenn er etwa die Leichenrede des Perikles aus dem Texte herausschneiden und sie von irgend einem ihr fremden Standpunkte aus beurtheilen wollte. Gewiſs hat Hermann Recht, wenn er die Apologie als eine Vereinigung der vereinzelten Strahlen von dem groſsartigen Streben des Sokrates zu einem Gesammtbilde bezeichnet; doch stellt sie nicht sowohl, wie er will, den Gegensatz der Principien selbst dar, aus welchen der Riſs zwischen Sokrates und seiner Zeit hervorgegangen ist, als vielmehr den Gegensatz des praktischen Resultates jener Principien, aus denen wir im Vorhergehenden den Unterschied der wahren und falschen Tugend ableiten gesehen haben. Hermann kehrt die Sache um: er macht die Frucht des Baumes zum Keime: er sieht in dem Kranze des Gebäudes das Fundament; er findet in dem letzten Resultate der gelösten Aufgabe die Data zu der noch zu lösenden. Freilich sieht sich das Resultat in seiner Einfachheit leichter an, als die verwickelte Rechnung, die darauf geführt hat; aber eben deshalb ist es ja das Resultat, weil es das leicht faſsliche Ergebniſs der schweren Rechnung ist. Die Apologie, der Kriton und der Phädon bilden ganz so den Abschluſs des

ethischen Theiles der platonischen Philosophie, wie der Sophistes, der Politikos und der freilich unterbliebene Philosophos die im Parmenides gestellte dialektische Aufgabe zu Ende führen sollten. Was ist Tugend? das ist die Frage, die Platon zuerst im Protagoras aufgeworfen hat. Ihr Wesen und wie sie sich von der falschen Tugend unterscheidet, kurz, die Theorie der Ethik wird uns in allen folgenden Gesprächen entwickelt. Ihre praktische Wirksamkeit, wie sie sich im wirklichen Leben bewährt, wie sie über die Bosheit und die Verblendung der Menschen und über die Schrecken des Todes siegt, das uns an Sokrates Beispiel zu zeigen, ist die Aufgabe der drei letzten Dialoge.

Darum gehört die Apologie nebst dem Kriton und Phäton nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Schriften Platons. Bei dieser Stellung fallen alle falsche Voraussetzungen und mit ihnen alle Ausstellungen, die man gegen sie erhoben hat, weg. Sie ist keine Copie der wirklichen Rede des Sokrates, sie ist auch keine Gelegenheitsschrift, hervorgerufen durch den Eindruck, den die Verurtheilung des Sokrates auf Platon gemacht hat; sie ist daher weder der Ausdruck des Unwillens, noch eine Rechtfertigung des Sokrates, noch die Verherrlichung seines Andenkens für die Mit- und Nachwelt, noch die Lobrede des Weisen überhaupt in der Person des Sokrates. Sie hat endlich auch nicht eine rhetorische Tendenz als etwaiges Muster einer gerichtlichen Rede oder als Gegenstück zu Reden anderer Rhetoren. Die Tendenz ist nicht in einem äufseren Zwecke oder Umstande zu suchen, sondern einzig und allein in dem Kunstwerke selbst und in seiner Verbindung mit dem Ganzen, dessen Glied es ist. Diese Tendenz ist, wie in den übrigen Werken Platons, die den Cyclus bilden, theils eine rein poetische, hier die würdige Darstellung der früher vorbereiteten Katastrophe, theils eine philosophische, der Nachweis, wie sich die echte Tugend in der Wirklichkeit bewährt, die Consequenz der uns im ganzen Cyclus an Sokrates geschilderten psychologischen Entwicklung des Weisen. Es darf also nur einerseits der ästhetische, andererseits der psychologische Mafsstab in der Beurtheilung der Apologie angelegt werden. Wie Platon beiden Forderungen genügt habe, das auszuführen, wird man

mir hoffentlich erlassen. Der Eindruck, den die Rede auf den unbefangenen Leser macht, ist das beste Zeugniſs ihrer Trefflichkeit. Sie ist, wie Schleiermacher sehr wahr bemerkt, zu allen Zeiten wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger, sittlicher Gröſse und Schönheit geliebt und bewundert worden. — Mit feiner Berechnung hat Platon von dem geschichtlich Gegebenen den zu der beabsichtigten Wirkung der Rede freien Gebrauch gemacht. Schleiermacher tadelt es, daſs auf die eigentlichen Klagepunkte zu wenig eingegangen werde. Allein Platon kam es ja eben auf eine gerichtliche Vertheidigung des Sokrates gar nicht an, und gerade daraus hätte Schleiermacher erkennen können, daſs wir die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates gar nicht vor uns haben. Wenn Xenophon uns überliefert, Sokrates habe ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit der Volksreligion versichert, er habe zum Beweise auf seine Theilnahme an Opfern, Gebeten und Befragung der Orakel hingewiesen, so konnte ihn Platon in der Apologie nicht dasselbe thun lassen, nachdem Sokrates im Euthyphron gezeigt hat, wie in diesen äuſsern Zeichen das Wesen der Frömmigkeit nicht liege, sondern übereinstimmend mit der im Euthyphron gegebenen Ansicht von der wahren Frömmigkeit, weist er, wie Steinhart richtig bemerkt, die Beschuldigung, daſs er nicht an die vom Staate verehrten Götter glaube, eigentlich gar nicht zurück, sondern redet nur gegen eine viel weiter greifende Beschuldigung des Meletos, die er diesem erst in den Mund legt, die aber gar keinen Theil der Anklage bildete, daſs er überhaupt nicht an Götter glaube. Der wahre Gottesdienst ist ihm auch hier, wie im Euthyphron, nicht eine Reihe äuſserlicher Werke, sondern ein ganz dem Menschenwohle geweihtes Leben voll Aufopferung und Entsagung; ja so sehr weiſs er sich im Einklange mit dem Gotteswillen, daſs er sein Lebenswerk als ein göttliches Amt, sich selbst als einen Gesandten der Gottheit an seine Mitmenschen betrachtet. — Den Vorwurf, daſs er die Jugend verderbe, widerlegt er theils durch die Berufung auf die gegenwärtigen Eltern und Verwandten der von ihm unterrichteten Jünglinge, theils dadurch, daſs er seine Lehrweise der der Sophisten gegenüberstellt. Die Apologie giebt uns hier noch einmal einen voll-

ständigen Ueberblick des ganzen Lebens und Wirkens des Sokrates, wie es uns in den vorhergehenden Gesprächen in den einzelnen Momenten vorgeführt worden ist; ja, es sind deutlich die beiden früheren Hauptabtheilungen des Cyclus ihrem Inhalte und ihrer Form nach charakterisirt: die erste in der Schilderung, die Sokrates von seinen Untersuchungen und Ausforschungen derjenigen Bürger und Fremden macht, die sich für weise hielten, ohne es zu sein; die zweite in der Darstellung seiner eigenen Lehrthätigkeit und seines ihm von Gott gegebenen Berufes, umherzugehen, um Alt und Jung zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen so sehr zu sorgen, als für die Seele, daſs diese aufs Beste gedeihe, zeigend, wie nicht aus dem Reichthum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichthum und alle andern menschlichen Güter insgesammt, eigene, wie gemeinschaftliche. Und wie die Apologie auf das Vorhergehende zurückweist, so bereitet sie zugleich das Folgende vor. In dem Nachweis der Unmöglichkeit, sich die Strafe der Verbannung zuzuerkennen (Apol. 37), wird das Resultat des Kriton vorläufig angedeutet, und die Hinweisung auf den Phädon liegt in der von ihm ausgesprochenen Ansicht, daſs der Tod kein Uebel für die Menschen ist, sei er ein Schlaf ohne Empfindung, oder die Versetzung und der Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort. Ast hat in dieser Alternative einen Widerspruch mit dem Phädon gefunden; treffend bemerkt jedoch Steinhart dagegen: „Wenn Ast behauptet, daſs Sokrates, weil er nicht entscheiden wolle, ob der Tod ein ewiger Schlaf oder der Uebergang in ein anderes Leben sei, hier ganz abweichend vom Phädon als ein Skeptiker erscheine, so können wir in diesem Zweifel, auf den auch Stallbaum noch einiges Gewicht legt, nichts Anderes finden, als jene so gewöhnliche Redeweise, nach welcher der Redende seine eigene Ansicht dadurch in ein helleres Licht zu stellen liebt, daſs er derselben die entgegengesetzte Meinung vorausschickt und dann dem Hörer zum Schein die Wahl zwischen beiden läſst, während er ihm doch durch die Stellung der Sätze und die Art, wie er von beiden redet, sein eigenes Urtheil klar genug zu erkennen giebt." — Wenn Xenophon Sokrates als den einzigen Beweggrund, warum er freudig aus

dem Leben scheide, den angeben läfst, weil er den kurzen und leichten Weg aus dem Leben wegzugehen einem Alter vorziehe, wo er, des Gebrauches der Sinne und Kräfte beraubt, sich und Andern nur zur Last sein würde; so hat Platon mit Recht diesen Grund nur leise angedeutet in den Worten: „Mir ist es deutlich, dafs sterben und aller Mühen entledigt werden, schon das Beste für mich ist." Wer des Lebens Werth nur nach der Lust und Unlust mifst, für den ist schon der Tod ein Gewinn, wenn er auch nur ein Schlaf ohne Empfindung ist; wer aber die höhere Bedeutung des Lebens als das Streben nach immer gröfserer Erkenntnifs erfafst hat, für den kann der Tod nicht ein Schlaf sein, sondern ein Umzug der Seele dahin, wo alle Verstorbenen sind, mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und auszuforschen eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre.

Die Apologie steht nicht blos in dieser Beziehung, sondern überhaupt nicht im Widerspruche mit den Ergebnissen der übrigen Schriften, ja es findet vielmehr die genaueste Uebereinstimmung statt, so dafs eben deshalb Hermann in ihr die Vergegenwärtigung der psychologischen und sittlichen Grundlagen der platonischen Philosophie finden konnte. Die Täuschung, in der Schrift die Grundlage und nicht das Ergebnifs der Philosophie zu sehen, ist um so leichter, da sie frei von aller dialektischen Speculation ist, weshalb sie auch Ast Platon abspricht. Wenn dagegen Steinhart richtig bemerkt: „Das Ideale, was Ast in der Rede nicht finden kann, werden wir doch lieber in ihrem ganzen Geiste, als in dialektischen Erörterungen über das Wesen der Ideen, die hier gar nicht an ihrer Stelle gewesen wären, suchen wollen;" so setzt eben dieser ideale Geist den Sokrates voraus, den wir im Verlaufe unseres Cyclus sich zu einer solchen idealen Auffassung des sittlichen Handelns allmählig haben erheben gesehen. Dieser Sokrates existirte aber auch für Platon noch nicht kurz nach dem Tode des Sokrates, sondern war erst eine Frucht der Ideenlehre selbst. Daher, so wenig wir wegen des Mangels an dialektischen Erörterungen über die Ideen mit Ast die Schrift Platon absprechen dürfen, ebenso wenig dürfen wir sie deshalb mit den meisten andern Kritikern in den Anfang der Schriftstellerthätigkeit Platons setzen. Es ist

ein tief gewurzelter Glaube, daſs Platon, je weiter er in seiner literarischen Laufbahn fortgeschritten sei, desto mehr die Fähigkeit verloren habe, seine Gedanken populär vorzutragen. Uns ist die populäre Haltung der Apologie und, wie wir hier gleich hinzufügen wollen, des Kriton kein Hinderniſs, die Abfassung beider Schriften in die spätere Lebenszeit Platons zu setzen. Dagegen scheinen sie uns, wenn wir sie mit den meisten Kritikern unmittelbar nach dem Tode des Sokrates setzen, im Widerspruche zu stehen mit der Stimmung, die man dem Platon mit groſser Wahrscheinlichkeit in dieser Zeit beilegt. Es ist leicht denkbar, daſs der Tod seines väterlichen Freundes ihn mit einer gewissen Bitterkeit gegen die Ankläger und Richter desselben erfüllt habe. Von einer sol chen Stimmung findet sich jedoch in beiden Schriften keine Spur; sie sind vielmehr der Ausdrnck der vollkommensten philosophischen Ruhe und Gelassenheit. Spricht es doch Sokrates selbst in der Apologie aus, daſs er seinen Anklägern und Richtern durchaus nicht zürne, vielmehr bedauert er sie, daſs sie jetzt einem weit strengern Gerichte verfallen seien, als er selber: ihn haben sie des Todes schuldig erklärt, sie aber seien von der Wahrheit der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit schuldig erklärt worden. Hiermit bringt er die Weissagung in Zusammenhang, daſs gleich nach seinem Tode über sie eine weit schwerere Strafe kommen werde. „Denn jetzt habt ihr dies gethan in der Meinung, nun entledigt zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurückgehalten, ihr aber nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger.“. Wie denn auch schon im Frühern (S. 31) Sokrates darauf hingedeutet hatte, daſs, wenn sie auch ihn hinrichteten, der von dem Gotte der Stadt beigegeben zu sein scheine wie einem groſsen und edeln Rosse, das eben wegen seiner Gröſse sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch den Sporn bedarf, doch leicht vom Gotte ihnen ein Anderer aus Erbarmen geschickt werden könnte, der die Schlummernden aus dem Schlafe wecke. — Steinhart glaubt hierin ein stolzes Selbstgefühl zu erkennen, mit wel-

chem Platon sich selbst als den Fortsetzer des von Sokrates begonnenen Werkes ankündigt. Platon scheine, meint er, an sein künftiges Wirken, wie es ihm damals vorschwebte, zu denken. — Wenn Platon, wie wir es Steinhart gern zugeben wollen, hierbei an sein eigenes Wirken gedacht hat, so kann er, indem er es dem des Sokrates entgegenstellt, weniger seine schriftstellerische als seine Lehrthätigkeit gemeint haben. Setzen wir mit Steinhart die Abfassung der Apologie in die Zeit kurz nach dem Tode des Sokrates, als Platon sich seiner eigenen Sicherheit wegen nach Megara geflüchtet hatte, so hätte eine solche Anspielung auf sein künftiges Wirken im Geiste des Sokrates ihm leicht die spöttische Bemerkung der Athener zuziehen können: Der alte Sokrates sei seinem Berufe, die Athener zur Tugend zu ermahnen, unter allen Verhältnissen treu nachgekommen, auch wenn er, wie er selbst sagte, noch so oft hätte sterben müssen; der junge Sokrates, der sein Wirken so drohend ankündige, habe nicht einmal den Muth gehabt, in Athen ruhig abzuwarten, was die Gegner des Sokrates mit dessen Freunden beginnen würden, sondern habe sich vor Allem nach Megara in Sicherheit gebracht, um von da aus ohne Gefahr in bloſsen Schriften mit künftigen Tugendpredigten zu drohen. Sein stolzes Selbstgefühl konnte so nur als eitle Selbstüberschätzung erscheinen. Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir die Abfassung der Apologie in die spätere Lebenszeit des Platon verlegen, nachdem er durch sein Wirken als Tugendlehrer in Wort und Schrift sich als würdigen Schüler und Nachfolger des Sokrates hinlänglich ausgewiesen hatte. Ein stolzes Selbstgefühl, das erst nur noch auf einem künftigen Wirken, wie es uns vorschwebt, beruht, ist der Eitelkeit allzu verwandt, als daſs wir ein solches dem sonst so bescheidenen Platon zutrauen sollten. Denken wir uns aber die Apologie in der letzten Lebenszeit Platons abgefaſst, so wird sie sich überhaupt zugleich auch als eine Vertheidigung Platons selbst ergeben. Sein Schicksal ist ein ähnliches gewesen, wie das seines Lehrers. Auch er hat scheinbar sein Ziel verfehlt, auch sein Lohn war die Verkennung der Welt. Aber auch er hat, dem Gotte in sich gehorsam, treu seinem Berufe nachgelebt; auch er weiſs, daſs sein Wirken nicht vergebens gewesen; auch er kann wie So-

krates dem Tode ruhig entgegengehen, überzeugt, dafs er dort im vollen Lichte schauen werde, was er hier nur geahnet. — Zu keiner andern Zeit finden sich die Bedingungen zu der Schöpfung des Bildes von dem sterbenden Sokrates, das uns die drei letzten Gespräche vorführen, so vor, wie gerade in den letzten Lebensjahren Platons. Dem Greise tritt in seiner Zurückgezogenheit von der Welt die Jugendzeit mit lebhaften Farben wieder vor die Augen und mit ihr die Erinnerung an die letzten Lebensmomente seines Lehrers; er identificirt sich ganz mit ihm, und in dieser feierlichen, heiligen Stimmung schreibt er die Meisterwerke, in denen er den Abschlufs eines wahrhaft philosophischen Lebens schildert und in denen aus jedem Worte die Hoffnung der nahen Seligkeit entgegenweht. Ganz ähnlich hat der greise Dichter Sophokles mit seinem Oedipus auf Kolonos seine lange Dichterlaufbahn beschlossen.

### 6. Kriton.

An die Apologie schliefst sich unmittelbar der Kriton. Man hat dies Gespräch wie die Apologie als eine Gelegenheitsschrift, die unmittelbar nach dem Tode des Sokrates entstanden ist, betrachtet. Nach Schleiermacher giebt der Kriton das wirklich so vorgefallene Gespräch wieder; Platon hat es von Kriton selbst, so gut es dieser geben konnte, überkommen und hat nur die wohlbekannte Sprechweise des Sokrates verschönernd hergestellt, Anfang und Ende verziert, und vielleicht hier und da etwas Nothwendiges ergänzt. — Gegen diese Meinung hat sich schon Socher mit Recht erklärt, und Steinhart bemerkt treffend: „Die bei aller Einfachheit doch so kunstvolle und fast poetische Darstellung zeigt schon, dafs wir wie in der Apologie eine ganz freie, wenn auch im Geiste und Tone des Sokrates gehaltene und von sokratischen Gedanken ausgehende Composition haben“ Ist die Schrift unmittelbar nach Sokrates Tode geschrieben, so liegt ihr offenbar eine apologetische Absicht zu Grunde. Diese findet Socher darin, dafs Platon die Freunde des Sokrates vor dem Vorwurfe habe vertheidigen wollen, als hätten sie nicht Alles für die Rettung des Sokrates gethan; der Kriton sei also vielmehr eine Apologie der Freunde, als des Sokra-

tes. — Eine solche Vertheidigung jedoch mufste zu dieser Zeit den Freunden eine sehr unwillkommene sein, da sie zugleich eine Anklage ist, die ihnen von Seiten des Staates eine schwere Verantwortung zuziehen konnte. Ist nämlich der Kriton bald nach Sokrates Tode geschrieben, so ist die Veröffentlichung des ungesetzlichen Vorhabens der Freunde, den Sokrates durch Bestechung der Wächter aus dem Gefängnisse zu retten, eine Indiscretion, die für die Betheiligten die schlimmsten Folgen haben konnte. Wenn sie auch für Sokrates Rettung gern bereit waren, wie Kriton sagt (S. 44), ihr ganzes Vermögen daran zu geben, oder doch vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu zu erleiden, so mufste ihnen natürlich nach Sokrates Tode Alles daran liegen, jeden Conflict mit der Obrigkeit zu vermeiden. Man darf nicht einwenden, dafs Kriton ja selbst sagt, es bedürfe nicht viel Geld, die Angeber zu beschwichtigen, und Kriton sei reich genug gewesen, das Nöthige herzugeben. Ja, wenn nur nicht Platon selbst der Angeber gewesen wäre, und indem er auf die Bestechlichkeit der öffentlichen Ankläger hinweist, auch diesen Ausweg der Rettung versperrt hätte. Schleiermacher hat diesen Uebelstand wohl gefühlt, daher sagt er: „Auf die Erzählung des Diogenes, dafs Aeschines eigentlich der Unterredner gewesen und Platon ihm aus Abneigung den Kriton untergeschoben habe, ist wohl wenig Werth zu legen. Indefs ist es leicht möglich, dafs Platon sich hierin eine Abweichung erlaubt und den Kriton gewählt hat, der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am sichersten war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist. Wenigstens sieht man das Bestreben, keinem athenischen Freunde des Sokrates zu schaden, daraus, dafs Platon als Theilhaber an dem Entführungsentwurf nur Ausländer namhaft macht.“ — Der bald erfolgte Tod des Kriton ist nur eine Vermuthung, und gesetzt, Kriton wäre auch kurz nachher gestorben, so durfte die Ermittlung seiner athenischen Mitschuldigen gerade keine grofse Schwierigkeit gehabt haben. Der Einwand, dafs ja die Sache gar nicht zur Ausführung gekommen ist, also auch nicht bestraft werden konnte, hätte ihnen nicht viel geholfen, da das Factum der Bestechung öffentlicher Beamten feststand, indem Kriton selbst eingesteht, dafs

es nicht einmal viel Geld sei, wofür einige ihn retten und wegführen wollten. — Man hat ferner übersehen, dafs die Vertheidigung der Freunde zugleich eine Anklage des Sokrates ist. Die Gegner des Sokrates konnten nicht ohne Grund sagen: „Seht, wie sehr Recht wir hatten, zu behaupten, dafs er alle, mit denen er umgeht, verderbe. So wenig achten seine Freunde die Staatsgesetze, dafs sie einen vom Volke Verurtheilten der gesetzlichen Strafe entziehen wollen, und das thun nicht etwa unbesonnene Jünglinge, sondern der alte Kriton selbst, der Zunft- und Altersgenosse des Sokrates, der seinen Umgang und seine Belehrung von Jugend auf genossen hat.“ — Die Beschuldigung, die man nach Xenophon (Mem. I, 4, 1) dem Sokrates gemacht hat, dafs er die Menschen zur Tugend zu ermahnen unter Allen am geeignetsten sei, aber sie auch wirklich zur Tugend zu führen nicht vermöge, findet ihre Bestätigung, denn Sokrates selbst gesteht sie gewissermafsen als richtig ein. Alle die schönen Reden, die er früher mit Kriton gehalten, dafs es auf keine Weise erlaubt sei, Unrecht zu thun, sind diesem wenigstens seit der Verurtheilung des Sokrates verschüttet. „So lange, o Kriton, sagt er, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, dafs wir im ernsthaftesten Gespräche mit einander doch nichts besser waren als die Kinder!“ Sokrates durfte freilich nicht in den Vorschlag seiner Freunde willigen, wenn er nicht, wie er selbst sagt, in Widerspruch mit seinen frühern Reden gerathen und das Ansehen seiner Richter, dafs sie ihn mit Recht verurtheilt hätten, befestigen wollte; aber nichts desto weniger blieb der Vorwurf, dafs sich seine Freunde zwar als würdige Freunde, aber nicht als würdige Bürger gezeigt hätten; sie haben den Freund höher geachtet, als den Staat und die Gesetze.

Ist der Kriton nicht eine Apologie der Freunde des Sokrates, so ist er, meint Steinhart, ein Nachtrag zur Vertheidigungsrede des Sokrates. „In jener Rede erschien Sokrates in einem ziemlich schroffen Gegensatze nicht nur zu den ethischen und religiösen, sondern auch zu den politischen Grundsätzen seiner Zeit; er spricht den Lenkern des athenischen Staates in älterer und neuerer Zeit das rechte Wissen von den sittlichen Zwecken und Gesetzen, mithin auch von

der wahren, auf ethische Gesetze gegründeten Staatskunst ab, bricht über das ganze Treiben der damaligen Demokraten den Stab und erklärt in ziemlich deutlichen Worten jede nicht durch das Gesetz ausdrücklich gebotene Betheiligung am öffentlichen Leben für unvereinbar mit wahrer Weisheit und Tugend. Nun aber war gerade ein Hauptpunkt der Anklage gewesen, daſs Sokrates die Jünglinge, mit denen er verkehre, zur Unzufriedenheit mit den bestehenden Staatseinrichtungen verleite und sie dadurch zu schlechten, neuerungssüchtigen, jeder gewaltsamen Aenderung der Gesetze und Staatsverfassung geneigten Bürger erziehe. Durch diese Auffassung seiner Wirksamkeit konnte aber Sokrates leicht Allen, welche ihn nicht näher kannten und seine eigene in diesem Punkte gewiſs ganz anders lautende Vertheidigungsrede nicht gehört hatten, als ein schlechter Bürger erscheinen. Um nun das Bild des edeln Weisen nach dieser Seite hin zu vollenden und ihn als einen guten Bürger darzustellen, dem das Staatsgesetz immer etwas Heiliges und Unverletzbares gewesen sei, schrieb Platon als einen ergänzenden Nachtrag zur Vertheidigungsrede den Kriton." — Nach dieser Ansicht verdankt der Kriton seinen Ursprung der Absicht, dem etwaigen Miſsverständnisse solcher zu begegnen, die aus der Apologie die Folgerung ziehen könnten, Sokrates sei ein schlechter Bürger gewesen und habe auch seinen Schülern Miſsachtung gegen die bestehenden Gesetze eingeflöſst. Abgesehen davon, daſs nach unserer obigen Auseinandersetzung der Kriton dieses Vorurtheil mehr zu bestätigen, als zu widerlegen scheinen muſs, so hätte Platon, wenn er sich auf die Widerlegung falscher Folgerungen hätte einlassen wollen, sich viele unnütze Arbeit gemacht. Wer die Apologie nicht miſsversteht, kann aus ihr nur herauslesen, daſs Sokrates ein guter, ja ein besserer Bürger gewesen sei, als alle seine Ankläger und Richter. Er bricht deshalb den Stab über die Staatsmänner, weil sie die Gesetze nicht befolgen, und er leitet seinen Conflict mit den Demokraten wie mit den Anarchisten davon her, daſs ihm Ungesetzliches zugemuthet worden. Darum eben, meint er, habe er kein Staatsamt übernehmen wollen, nicht weil er die Gesetze für schlecht gehalten, sondern weil sich kein Mensch erhalten kann, der sich einer Volksmenge tapfer

widersetzt und viel Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staate zu verhindern sucht. Er unterscheidet zwischen den Staatsleitern und den Staatsgesetzen; diesen sei er immer gehorsam gewesen, jenen habe er immer widersprochen, sobald sie Ungesetzliches von ihm verlangt haben. So ist denn auch sein Benehmen im Kriton eine nothwendige Consequenz seiner in der Apologie ausgesprochenen Grundsätze. Ebenso wenig wie die Staatsleiter ihm zumuthen durften, etwas Ungesetzliches zu thun, ebenso wenig dürfen seine Freunde von ihm verlangenn und er sich selbst erlauben, die bestehenden Gesetze zu übertreten. Denn seine Verurtheilung ist in gesetzlicher Form geschehen, dafs die Criminalgesetze freilich unvollkommen seien, deutet er in der Apologie (S. 37) an; aber das unvollkommene Gesetz darf, so lange es besteht, dem Bürger nicht zur Entschuldigung des Ungehorsams dienen, wie dies Sokrates deutlich in unserm Gespräche (S. 50) ausspricht. Das Gesetz ist für den Bürger in jedem Falle bindend, und deshalb besteht der Hauptinhalt des Kriton in dem Nachweise, dafs wir durch Geburt und Erziehung dem Staate so angehören, wie die Kinder den Eltern, und durch spätere freiwillige Theilnahme an dem Staatsverbande stillschweigend den Vertrag eingegangen sind, uns unbedingt dem Gesetze unterzuordnen, wie Diener ihrem Herrn. Steinhart hat also ganz Recht, dafs uns der Kriton den Sokrates als guten Bürger darstellt, aber nicht im Gegensatze zu der Apologie, sondern vielmehr in Uebereinstimmung mit ihr. — Wenn irgend ein Gegensatz zwischen der Apologie und dem Kriton besteht, so ist es der der öffentlichen Meinung über Sokrates und seine Sache. Sokrates ist ein Gottesleugner und Verführer der Jugend, war die Meinung seiner Gegner und Ankläger, und gegen sie vertheidigt ihn die Apologie. Er wird verurtheilt; aber seine Freunde und mit ihnen wohl auch die allgemeine Volksstimme sprechen ihn von jeder Schuld frei; sie sehen in ihm ein Opfer der Ungerechtigkeit, das man selbst gegen die Gesetze retten müsse. Und diese Pflicht verlangte die öffentliche Stimme zunächst von den Freunden, wie das Kriton selbst ausspricht (S. 44). Und nicht blos der Freunde Pflicht sei es, ihn zu retten, sondern auch seine eigene, sich retten zu lassen; denn durch seinen Tod betreibe er ja gerade

das, was seine Feinde wollen; auch entziehe er sich durch denselben den ihm obliegenden Vaterpflichten gegen seine Kinder und setze endlich seine Freunde dem Vorwurf der Gleichgültigkeit und des Geizes aus. Nach Xenophon war der von Sokrates angeführte Hauptgrund, warum er gern aus dem Leben scheide, der, daſs er durch ihn den Beschwerden und Schwächen des Alters entgehe; und es ist mehr als wahrscheinlich, daſs Sokrates nicht nur in seiner wirklichen Vertheidigungsrede diesen Grund angeführt, sondern auch gegen seine Freunde, die ihn retten wollten, geltend gemacht habe. So muſste sein Tod nicht mehr als die Besiegelung der Wahrheit seiner Lehre, sondern als eine Art feinen Selbstmordes erscheinen, durch den er den Unannehmlichkeiten des Lebens auf eine anständige Weise aus dem Wege ging. Mit Recht konnte dann Kriton sagen: „Du scheinst nur das Bequemste zu erwählen, und solltest doch nur das wählen, was ein tüchtiger und tapferer Mann wählen würde, da du ja behauptest, dein ganzes Leben hindurch dich der Tugend befleiſsigt zu haben“ (S. 45). Es kam daher Platon darauf an, seinen idealen Sokrates ein edleres Motiv zur Zurückweisung jedes Rettungsversuches darlegen zu lassen. Dies Motiv ist die Achtung vor dem Gesetze, das er auch in dem Falle nicht übertreten dürfe, wo ihn nach der Meinung der Leute das Unrecht, das ihm vom Staate geschehen sei, von jeder Verpflichtung freispreche. Demnach ist der Kriton ein Seitenstück zu der Apologie. Beide sind Vertheidigungsschriften des Sokrates. Während er in der Apologie sich gegen seine Feinde vertheidigt, begegnet er im Kriton sowohl dem Vorwurf seiner Freunde, daſs er aus Rücksichtslosigkeit gegen die Seinigen und aus Bequemlichkeitsliebe seinen Tod betreibe, als auch ihrer Zumuthung, sich auf ungesetzliche Weise zu retten. Eine solche Zumuthung, könnte man mit Recht behaupten, ist ein Beweis, wie wenig selbst seine Freunde seine hohe Tugend verstanden haben. Sie konnten sie aber nur dann erst verstehen, nachdem er für sie sein Leben hingegeben hatte; denn durch seinen Tod erst bewies er ihnen, daſs seine Reden von der Tugend und der Verachtung des Lebens und aller andern Güter um der Tugend willen nicht blos schöne Reden gewesen seien, wie sie wohl auch die Sophisten und

Rhetoren im Munde führten, sondern dafs er es ernst mit ihnen gemeint habe. Erst durch seinen Tod erhielt die Tugendlehre des Sokrates den Stempel der Wahrheit, und so nur erst wurde es möglich, dafs der wirkliche Sokrates sich im Geiste Platons zum Ideal des Weisen gestalten konnte. Der Tod des Sokrates gab indefs erst die Möglichkeit des Ideals. Der ideale Weise stand erst dann auch wirklich vor Platons Geistesauge, nachdem er Platons Lehre idealisirt hatte, und der Nachwelt ihn als Märtyrer der Wahrheit vorführend, mufste er ihn natürlich erst seine Grundsätze und Ueberzeugungen aussprechen und dann durch die That bestätigen lassen. Darum gehört auch der Kriton wie die Apologie an das Ende des Cyclus und seine Abfassung fällt in die spätere Lebenszeit Platons. Damals war Kriton gewifs nicht mehr am Leben, und für die übrigen Freunde brauchte er auch nichts mehr zu fürchten, wenn er ihren Anschlag, den Sokrates zu retten, veröffentlichte. Doch ist er auch da noch discret genug, nur Ausländer wie Kebes und Simmias namentlich als Theilnehmer zu bezeichnen. —

Wie die Apologie so giebt auch der Kriton das Resultat, nicht aber, wie Hermann will, die Grundlage der sokratischen Ethik. Er steht allerdings vor allen andern Gesprächen mit dem Gorgias in einer innigern Beziehung, aber nicht so, dafs er nach Hermann den Gorgias vorbereitet, sondern dafs er ihn voraussetzt. Wir haben den Gorgias als dasjenige Gespräch erkannt, das die sokratische Tugendlehre in ihrer Gesammtheit giebt, und wenn sich Sokrates im Kriton auf das beruft, was er schon ehedem in seinen Reden festgesetzt hat, so verweist er den Kriton zwar nicht gerade auf bestimmte Gespräche unseres Cyclus, sondern auf Unterredungen, die er mit ihm oder Andern in seiner Gegenwart gehabt und die uns Platon freilich nicht mitgetheilt hat, deren Inhalt und Ergebnifs aber mit den mitgetheilten Gesprächen im Wesentlichen übereingestimmt haben müssen, wenn anders Sokrates in seiner Tugendlehre sich gleich geblieben ist. Ist im Gorgias die Tugend als die Gesundheit der Seele bestimmt worden, so mufs natürlich im Kriton, der bei seiner populären Behandlung des Gegenstandes nicht das platonische Tugendprincip, die Erkenntnifs des Selbst selbst, sondern das

sokratische, die Erkenntnifs des Selbst oder der Seele, wie es dem Gorgias zu Grunde liegt, voraussetzen kann, von jenem allgemeinen Tugendprincipe ausgegangen und nachgewiesen werden, dafs das dem Sokrates von seinen Freunden zugemuthete Unrecht wie jedes andere für die Seele dieselben nachtheiligen Folgen hat, wie eine schlechte Diät für den Körper, und folglich seine nachtheiligen Folgen in sich trägt. Die nachtheiligen Folgen, die sein Unrecht in diesem Leben ihm nach sich ziehen würde, zählt Sokrates einzeln auf; was ihn aber in jenem Leben dafür treffen würde, davon heifst es nur kurz: „Achte nichts höher als das Recht, damit du, wenn du in die Unterwelt kommst, dies Alles zu deiner Vertheidigung den dortigen Herrschern anführen kannst; denn es zeigt sich ja weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer, dies wirklich auszuführen, noch auch wird es, wenn du dort ankommst, besser für dich sein.“ Offenbar wird hier die Ueberzeugung des Sokrates von dem Gerichte, dem Lohne und der Strafe der Abgeschiedenen, wie er sie im Mythus des Gorgias ausgesprochen, als dem Kriton bekannt vorausgesetzt, und was er dort als sein Lebensprincip angegeben: „Ich trachte darnach, wie ich mich mit möglichst gesunder Seele dem Richter darstellen will; was also andern Menschen für Ehre gilt, lasse ich gern fahren und will der Wahrheit nachjagend versuchen, wirklich so sehr ich nur kann als der Beste sowohl zu leben, als auch, wenn ich dann sterben soll, zu sterben; denn das ist die beste Lebensweise, in Uebung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend zu leben und zu sterben“ — das bewährt er hier durch die That.

### 7. Phädon.

Der Phädon schliefst sich unmittelbar an die vorhergehenden Gespräche. Er führt uns den sterbenden Sokrates selbst vor. Abweichend jedoch von den unmittelbar vorausgehenden Dialogen, die uns auf dramatische Weise die Handlung selbst vorführten, hat der Phädon wieder, wie die gröfsern Gespräche des ersten und zweiten Theils unsers Cyclus, eine epische Einkleidung. Der Grund ist offenbar der, weil er uns nicht blos die Unterredungen des Sokrates wiedergeben, sondern auch die Umstände schildern soll, die dem Tode dessel-

ben vorausgingen und ihn begleiteten. Platon läfst den Bericht von des Sokrates letzten Handlungen und Reden den Phädon seinem Freunde Echekrates abstatten. Ueber die passende Wahl dieser Personen und über die Zeit in der, und den Ort, wo man sich die Mittheilung denken mufs, hat Steinhart das Nöthige beigebracht. Dafs der Pythagoreer Echekrates zum Zuhörer der Reden gemacht wird, worin die pythagoreische Harmonielehre in ihrer Anwendung auf die Bestimmung des Wesens der Seele ihre Widerlegung findet, geschah in einer ähnlichen Absicht, wie Platon den Parmenides im gleichnamigen Gespräche die Inconsequenzen des strengen Eleatismus nachweisen läfst und im Theätet den Eukleides auch zum Ueberlieferer der Reden im Sophistes gemacht hat, in denen der megarisch-eleatische Formalismus widerlegt wird.

Was die Zeit der Abfassung des Phädon betrifft, so haben sich zwei verschiedene Meinungen hierüber geltend gemacht. Die frühern Kritiker und unter den neuern Ast und Socher sehen den Phädon als eine Schrift an, die dem unmittelbaren Eindruck, den die Katastrophe des Sokrates auf Platon gemacht hat, den Ursprung verdankt. Dieser Meinung ist jedoch zuerst Schleiermacher und nach ihm Stallbaum, Hermann, Steinhart u. A. entgegengetreten. Schleiermacher setzt theils aus äufsern Gründen, theils aus innern, die in der reifern Art, wie gegen andere Gespräche, namentlich gegen den Phädros, sowohl der wissenschaftliche, als auch der mythische Stoff behandelt ist, liegen, die Entstehung des Phädon in die Zeit nach Platons erster Reise, nach der Abfassung des Gastmahls, das, wie er aus dem bekannten Anachronismus von den Mantineiern schliefst, entweder nach 385 oder gar erst nach 370 verfafst sein kann. Es bleibt uns also nach ihm die Wahl den Phädon etwa 384 oder 369 zu setzen. Schleiermacher hat es richtig gefühlt, dafs die Einkleidung des Phädon nicht ein blofser Rahmen zu dem behandelten philosophischen Stoffe ist und dafs derselben nicht ein blofs künstlerisches, sondern auch ein persönliches Motiv zu Grunde liegt. Mit der Apologie und dem Kriton kann er den Phädon nicht in Beziehung setzen. Jene sind ihm treue Nachbildungen wirklicher

Reden des Sokrates; der philosophische Inhalt des Phädon aber manifestirt sich allzu deutlich als platonisch, als dafs man annehmen könnte, auch hier habe Platon nur die Rolle eines blofsen Berichterstatters übernommen. Da so Schleiermacher die Abfassung des Phädon nicht unmittelbar nach Sokrates Tode setzen kann, so mufs er nach einem Ereignisse fragen, das, indem es Platon die Katastrophe des Sokrates wieder lebhaft vor Augen brachte, ihn veranlafste, das Bild des sterbenden Weisen uns vorzuführen, und er findet es, nicht gerade glücklich, in dem Umstande, dafs Platon bei seiner ersten Reise zu Dionysios dem Aeltern sich in Lebensgefahr befunden hat. „Jeder sieht wohl ein, sagt er, dafs das Mimische in keinem andern Gespräche so ganz in den Gegenstand verwachsen ist, als hier. Mancherlei Umstände können hierzu Veranlassung gegeben haben, vielleicht die Erinnerung an die eigenen sikelischen Begebenheiten und der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne.“ — Wohl ist es denkbar, dafs in dem Augenblicke der Gefahr das Bild des sterbenden Sokrates ihm vorschwebte und ihn mit einer ähnlichen Todesverachtung beseelte; aber dafs er unter diesem Eindrucke sollte den Phädon geschrieben haben, dem widerspricht schon die Annahme Schleiermachers, dafs der Phädon nach dem Gastmahle, also nach 385 oder gar nach 370 verfafst sei. So viele Jahre nach den sikelischen Begebenheiten dürfte die Erinnerung an die Gefahr kaum noch so lebhaft gewesen sein, dafs sie ein so bedeutendes Gespräch veranlafst haben sollte. Der Wunsch zu zeigen, wie feigherzige Furcht vor dem Tode dem wahren Schüler des Sokrates nicht einwohnen könne, war nur dann gerechtfertigt, wenn Platon durch sein Benehmen etwa Veranlassung gegeben hätte, an seinem Muthe zu zweifeln, was, so viel wir wissen, doch nicht der Fall gewesen war.

Nach Hermann hat sich Platon den sterbenden Sokrates zum Verkündiger seiner eigenen Unsterblichkeitslehre gewählt, „weil in der Art, wie Sokrates den Tod erlitt, sich eine Geistesgröfse offenbarte, die kaum ohne die Ahnung eines Jenseits erklärlich war, und so wiederholt sich auch hier die Wahrnehmung, dafs die Keime der Weisheit, die

sein Schüler zum philosophischen Bewufstsein erhob, in seinem Leben schon vielfach vorgebildet lagen." — Aber um die Unsterblichkeitslehre ist es nach Hermann Platon im Phädon eigentlich nicht zu thun. „Denn, sagt er, bedenken wir, wie einerseits die Unsterblichkeitslehre selbst zuerst von den Pythagoreern philosophisch aufgestellt worden war, andererseits doch auch die wesentlichsten Einwendungen, die dem Simmias und Kebes gegen dieselbe in den Mund gelegt werden, entschieden pythagoreisches Gepräge tragen, so läfst sich kaum bezweifeln, dafs dieses System hier für Platon die nämliche Stelle einnimmt, wie es in der vorhergehenden Periode mit dem megarischen der Fall war, an welchem er sich zugleich gebildet und im Kampfe mit ihm zur Versöhnung mit seinem Gegentheile hinaufgerungen hatte." — Das Werk mit seinem philosophischen Inhalte wird so zu einer blofsen Studie des Philosophen, sich das Verhältnifs seines Systems zu dem pythagoreischen zum Bewufstsein zu bringen. Da zugleich, müssen wir uns denken, Platon der mimischen Einkleidnng nicht entbehren wollte, so hat er auch hier, wie sonst, nach einer passenden Situation aus dem Leben des Sokrates gesucht, die er der poetischen Einkleidung zu Grunde legen könnte. Zum Glücke hat ihn die Geistesgröfse, die der sterbende Sokrates offenbarte, einen Anknüpfungspunkt gewährt; denn eine solche Geistesgröfse liefs sich kaum ohne Ahnung des Jenseits erklären und in der Unsterblichkeitslehre konnte Platon am besten auf eine Kritik des pythagoreischen Systems eingehen. Auf diese Weise ist es freilich erklärbar, wie der Phädon erst so viel später als die mit ihm in der engsten historischen Verbindung stehenden Apologie und Kriton geschrieben sein mufste. Die Anregung, die Sokrates Leben auf Platon übte, mufs sich nach Platons Entwicklungsgang richten, nicht die Entwicklung nach der Anregung. Der Procefs des Sokrates, sein Auftreten vor den Richtern, die Zurückweisung des Rettungsversuches seiner Freunde hat Platon, der bisher nur den Spuren von Sokrates Auftreten in den Kreisen des Einzellebens folgte, und ihn glauben machte, dafs es nur der Unterschied in der Methode sei, nicht aber eine verkehrte Ansicht, die die Zeitgenossen den richtigen Weg verfehlen liefs, die Klarheit verschafft,

dafs dasjenige, was den Rifs zwischen Sokrates und seiner Zeit herbeigeführt, ein Gegensatz der Principien selbst sei, aus welchem die beiderseitigen Wege hervorgegangen, so dafs er schon in der Apologie die Grundlage und im Kriton das Princip zu einer Moral geben konnte, wie beides in Sokrates nirgends mit solcher Bestimmtheit zu finden ist. Der Tod des Sokrates, sollte man denken, hätte Platon damals schon auf gleiche Weise zum Nachdenken über die Bedeutung des Lebens und Todes, deren verschiedene Auffassung ja die Verschiedenheit der sophistischen und sokratischen Tugendlehre vorzugsweise bedingte, anregen müssen. Aber dieses Factum durfte noch nicht auf ihn einwirken, weil seine Entwicklung damals noch nicht bis zu dem Punkte gelangt war, wo er die Unsterblichkeitslehre mit dem Pythagoreismus in Beziehung setzen konnte. Erst nachdem er so weit ist, geht der Keim der Weisheit, der in jenem Momente des Sokrates liegt, in ihm auf. So ist der historische Theil des Phädon nicht hervorgegangen aus einem Herzensbedürfnisse des Schülers, sondern aus der Berechnung des Schriftstellers, der durch eine solche Einrahmung den philosophischen Stoff pikanter zu machen glaubte. Wie weit richtiger haben es jene alten Kritiker, die die Apologie, den Kriton und den Phädon an die Spitze der platonischen Schriften stellten, gefühlt, dafs uns hier nicht blofs philosophische Sätze vorgeführt werden sollen, sondern der mächtige Eindruck eines grofsen Ereignisses entgegentritt! Auch Schleiermacher kann sich diesem Gefühle nicht entziehen und greift daher zu der freilich unwahrscheinlichen Vermuthung, dafs die Lebensgefahr, in der sich Platon später einmal befunden, die Veranlassung gewesen sei, dem Phädon diese Einkleidung zu geben. Er ist auch consequent genug, da er genöthigt ist, die Apologie und den Kriton von dem Phädon zu trennen, jene für blofse Berichterstattungen wirklich gehaltener Reden des Sokrates zu erklären, die also mit der Philosophie Platons nichts zu schaffen haben. Selbst Steinhart, der mit Hermann in der Apologie und dem Kriton echt platonische Schriften, die unmittelbar nach des Sokrates Tode verfafst sind, sieht, den Phädon aber viel später, ungefähr gleichzeitig mit dem Gastmahl entstehen läfst, gesteht ein, dafs die Wahl und die Be-

handlung des Gegenstandes im Phädon auf ein persönliches Ereignifs Platons schliefsen lassen. „Die grofse Verschiedenheit der Stimmung, sagt er, welche bei aller Verwandtschaft des Inhaltes und der Darstellung den Phädon vom Gastmahle trennt, könnte allerdings darauf führen, dafs jener Dialog durch eine an traurigen Erfahrungen reiche Zeit, die unsern Philosophen der dort vorherrschenden Lebensfreudigkeit entfremdete und mit ernsten Todesgedanken erfüllte, von diesem heitersten aller platonischen Gespräche getrennt sei. Da wir indessen von solchen Erfahrungen nichts wissen, so werden wir um so mehr das künstlerische Genie Platons anzuerkennen haben, der, wie er im Gastmahle den Sokrates in kräftigster Lebensfülle, hier aber im Angesichte des Todes zu schildern unternahm, so auch selbst bei Abfassung beider Dialoge von ganz verschiedenen, der Verschiedenheit der dargestellten Situationen entsprechenden Seelenstimmungen beherrscht wurde.“ — Mit dem künstlerischen Genie freilich läfst sich das gröfste Wunder erklären; aber ich zweifle, ob Platon einer von den Künstlern gewesen, die es verstehen, sich in jedem Augenblicke in jede beliebige Stimmung zu versetzen und sie darzustellen, er, der im Staate selbst so sehr gegen diese geniale Vielseitigkeit eifert. Wenn irgend ein Schriftsteller, so hat Platon in seinen Werken uns die innern Vorgänge seines Herzens auf das wahrste offenbart. Sie sind gewifs alle der treue Ausdruck seiner jedesmaligen wirklichen, nicht aber der erst durch den Gegenstand künstlich erregten Stimmung. Denn da er das Schreiben nicht als einen Beruf, sondern als eine Erholung betrachtete, so war es gewifs nur immer das innere Bedürfnifs, nicht ein äufseres Motiv, das ihn dazu trieb. Nach einem spätern Ereignisse, das ihn lange nach Sokrates Tode zur Abfassung des Phädon veranlafst haben sollte, suchen wir freilich vergebens. Aber mufs es denn gerade ein Ereignifs sein? Erklärt sich nicht einfach die Erscheinung der Schrift am besten so, dafs wir annehmen, im Phädon sprechen sich die Empfindungen und Hoffnungen des greisen Platon selbst aus? Was Platon den Sokrates von den Schwänen sagen läfst, dafs sie, wenn sie merken, sie sollen sterben, am schönsten singen, weil sie sich freuen, dafs sie zu dem Gotte, dessen Diener sie sind,

gehen sollen, das gilt auch von ihm. Der Phädon ist sein eigener Schwanengesang. Ich habe schon oben das ganze Drama vom sterbenden Sokrates mit dem Oedipus auf Kolonos, dem Schwanengesange des greisen Sophokles, verglichen. In dieser Tragödie weht derselbe Dichtergeist, wie in der Antigone, und Einer, der nicht wüſste, daſs beide eines Dichters Werke sind, würde sie aus ihrer Familienähnliehkeit doch gleich als leibliche Geschwister erkennen. Aber so unkritisch es wäre, wenn wir, angenommen wir wüſsten aus den Notizen der Spätern nicht, daſs die Antigone das Werk des Mannes, der Oedipus das des Greises sei, beide Meisterwerke wegen gewisser Berührungspunkte als in einer Zeit entstanden annehmen, die Verschiedenheit des Tones aber aus der künstlerischen Genialität des Dichters, wonach er sich in die verschiedensten Stimmungen zu versetzen vermocht habe, erklären wollten; ebenso unkritisch ist es, aus gewissen nicht wegzuleugnenden Aehnlichkeiten zwischen dem Gastmahl und dem Phädon auf die gleichzeitige Abfassung beider zu schlieſsen. Die Aehnlichkeiten beider haben ihren Grund, wie wir das oben schon angedeutet haben, in der Stellung und Bedeutung der Gespräche im Cyclus. — Die Abfassungszeit des Gastmahls ist ziemlich sicher bestimmt durch den in ihm vorkommenden Anachronismus. Sie fällt kurz nach 385. Für die viel spätere Zeit der Erscheinung des Phädon zeugt eine Notiz des Diogenes (III, 37), wonach Phavorinus berichtet hat, daſs, als Platon seinen Phädon vorgelesen, alle Zuhörer sich entfernt, und nur Aristoteles ausgehalten habe (*τοῦτον μόνον παραμεῖναι Πλάτωνι Φαβωρῖνός που φησὶν ἀναγιγνώσκοντι τὸν περὶ ψυχῆς, τοὺς δ' ἄλλους ἀναστῆναι πάντας*). Aristoteles wurde Olymp. 99, 1 (384) geboren, also gerade in der Zeit, in die die neusten Kritiker die Abfassung des Phädon setzen. Er kam nach Athen 367, als Platon sich gerade in Syrakus befand, und konnte also erst nach seiner Rückkehr, 365, sein Schüler werden. Hiernach müſste der Phädon nach 365 abgefaſst sein; wie spät nachher, das können wir freilich nicht ermitteln; doch ist es wahrscheinlich, daſs dies erst nach der Rückkehr von seiner letzten Reise nach Syrakus, 360, geschehen sei. Dafür spricht die Auffassung des Philosophen im Phädon als eines solchen, dessen Aufgabe es ist, schon

im Leben sich wo möglich von allem Irdischen zurückzuziehen, eine Auffassung, der wir zuerst im Theätet begegnen, und die wir als die Folge der verunglückten politischen Versuche Platons betrachtet haben. Setzen wir also die Abfassung des Phädon einige Zeit nach 360, so befand sich damals Platon als angehender Siebenziger gerade in demselben Alter, in welchem Sokrates starb, und wohl konnten ihn damals schon ernste Todesgedanken beschäftigen. Das Bild des sterbenden Sokrates mufste ihm jetzt gerade wieder lebhafter vor Augen treten, und in der Darstellung desselben fand er auf seinem letzten Lebenswege nach den bittern Erfahrungen, die ihm vorausgegangen waren, und bei den Unannehmlichkeiten, die, nach den Nachrichten der Alten, auch seine Lehrthätigkeit in der Akademie während der letzten Jahre seines Lebens trübten, Ruhe, Trost und Hoffnung. — Für diese unsere Annahme spricht auch das Zeugnifs des Aristophanes von Byzanz, der dem Phädon den letzten Platz unter den Dialogen anweist. Unter den neuern Kritikern hat allein Weifse (zu Aristot. über die Seele, S. 166) es richtig erkannt, dafs der Phädon, da der Inhalt desselben schon das zehnte Buch des Staates voraussetzt, nach dem Staate müsse geschrieben sein. — Die Erwähnung, dafs Aristippos bei dem Tode des Sokrates nicht zugegen gewesen sei, sondern sich in Aegina aufgehalten habe, in welcher Bemerkung die Alten einen absichtlichen Vorwurf gefunden haben, erklärt sich durch unsere Annahme am besten als eine kleine, wohlverdiente Strafe, die Platon an seinem Nebenbuhler am Hofe des Dionysios geübt hat. — Endlich dürfte auch das einen, wenn auch nicht gerade gewichtigen Beweis der späten Abfassung geben, dafs der Phädon nebst der Apologie die einzige Schrift ist, worin sich Platon namentlich anführt. In allen andern Gesprächen vermeidet er es geflissentlich, auch nur durch die leiseste Andeutung auf sein Verhältnifs zu Sokrates anzuspielen, gleichsam aus heiliger Scheu und Achtung vor der Gröfse seines Vorbildes. Erst der Greis, der durch sein langes Wirken im Sinne seines Meisters sich als würdigen Schüler desselben ausgewiesen hat, wagt es den Schleier zu lüften, den er bisher über seine Beziehung zu Sokrates gebreitet hat.

Durch die Trennung des Phädon von der Apologie und dem Kriton, welche die Ansicht Schleiermachers von dem systematischen Zusammenhange der platonischen Werke und die Hermanns von dem historischen Entwicklungsgange Platons nöthig machte, war das Drama von dem sterbenden Sokrates gewaltsam zerrissen, und man mufste sich, um die historische Einkleidung des Phädon nicht für eine müfsige Form zu erklären, nach einem andern Zusammenhange umsehen, der auch diese als eine gerechtfertigte erscheinen liefse. Es lag nahe, den Phädon mit dem Gastmahle zu verbinden. Im Gastmahle erscheint Sokrates in der Mittagshöhe, in der Festlichkeit und im Glanze des Lebens, wie Schleiermacher sagt, im Phädon als die untergehende Sonne, die scheidend noch die Welt mit mildem Lichte erleuchtet. Schleiermacher war der Erste, der so beide Gespräche als verwandt und zusammengehörig erkannte. Er sah in ihnen zugleich die Ausführung des von Platon im Sophistes versprochenen Philosophos. Es ist wahr, dafs in beiden Gesprächen die Persönlichkeit des Sokrates und mit ihr das Wesen und Wirken des wahren Philosophen stärker hervortritt, als in den andern Gesprächen; aber die Aufgabe des Philosophos war, wie wir aus dem Sophistes und Politikos, deren Gegenstück jener sein sollte, schliefsen können, eine ganz andere, als das Ideal des echten Weisen in der Person des Sokrates zu liefern. Die Verwechselung des echten und unechten Weisen und Staatsmannes macht es nothwendig, die sichern Kennzeichen aufzusuchen, woran jeder von ihnen jetzt und in Zukunft erkannt werden könne, und diese Kennzeichen sind nicht blos äufsere, die durch die Erscheinung ihrer Persönlichkeit sich kund geben, sondern es müssen gewisse innere Merkmale aufgefunden werden, die ihr Wesen unter jeder Erscheinung bedingen. Diese innern Merkmale können nur aus einer genauen Scheidung der Sophistik und der falschen Politik von der die echte Weisheit und Staatskunst vereinigenden Philosophie auf streng dialektischem Wege gefunden werden. Der Charakter dieser Gespräche ist daher wesentlich kritisch. Hier handelte es sich nicht mehr darum, bestimmte historische Muster von Sophisten und Staatsmännern mit ihren individuellen Eigenthümlichkeiten vorzuführen, sondern die allgemeinen Bedingungen

ihrer Möglichkeit anzugeben. Die Sophisten und Staatsmänner, wie sie sich in der Wirklichkeit zeigten, hat uns Platon schon in der ersten Reihe des Cyclus aufgewiesen, und ebenso im Gegensatz zu den Sophisten das Bild des wahren Weisen, wie er im Sokrates zur Erscheinung gekommen ist, im Gastmahl. Die Aufgabe des zweiten Theils des Cyclus war, die echte Weisheit, wie sie sich als Ethik und Politik zugleich kundgiebt, zu offenbaren, und hierauf konnte erst im dritten Theile die kritische Scheidung der drei Begriffe: Sophist, Staatsmann und Philosoph, vorgenommen werden. Wir besitzen indeſs nur die beiden ersten Theile, die den Sophisten und Staatsmann behandeln. Der fehlende Philosophos sollte dann im Gegensatz dialektisch die wesentlichen Merkmale der echten Philosophie nach ihren beiden Seiten, der theoretischen und praktischen, des Weisen und des Staatsmannes, auffinden. Von einer bestimmten Persönlichkeit, wie die des Sokrates, konnte im Philosophos ebenso wenig ausgegangen werden, wie der Sophistes und Politikos auf bestimmte Sophisten und Staatsmänner sich beziehen, wiewohl überall die Kenntniſs ihrer Erscheinung im Leben vorausgesetzt wird. Beispiele von Sophisten und unechten Staatsmännern hat uns die erste Gesprächsreihe des Cyclus genug vorgeführt, und wie der echte Weise in seinem Privatleben erscheint, davon giebt uns das Gastmahl ein Muster an Sokrates. Es fehlte noch das Bild des Weisen in seiner öffentlichen Wirksamkeit als Staatsmann und Feldherr, und das uns zu liefern, war der Kritias bestimmt. Nachdem so der echte Weise und Staatsmann, wie sie sich wirklich in der Natur zeigen, aufgewiesen worden wären, sollte dann gleichsam die Naturgeschichte beider vereint im Philosophos gegeben werden. Der Kritias ist indeſs unvollendet geblieben, und schon deshalb hat auch Platon den Philosophos unausgeführt lassen müssen. Der Phädon kann nun weder das Seitenstück zum Gastmahle sein in dem Sinne, wie es der Kritias hätte sein sollen, noch ist er mit dem Gastmahle vereint der wirkliche Ersatz des Philosophos. Es ist indeſs nicht unwahrscheinlich, daſs Manches von dem, was ursprünglich für den Philosophos bestimmt gewesen, in den Phädon übergegangen sein mag. Hatte Platon im Theätet und Sophistes gezeigt, daſs das Princip des phi-

losophischen Wissens weder der Sensualismus des Protagoras und die Bewegungstheorie der Herakleiteer, noch die Stillstandslehre der Eleaten und der logische Formalismus der Megariker sein könne, sondern dafs es die Aufgabe der wahren Philosophie sei, beide Extreme durch die Ideenlehre zu vermitteln, so sollte, wie wir wohl vermuthen dürfen, im Philosophos die ionische Naturphilosophie und die Vernunftlehre des Anaxagoras einerseits und die pythagoreische Philosophie andererseits mit der Ideenlehre in Beziehung gesetzt werden. Im Phädon wird dieses Verhältnifs der Ideenlehre zur Naturphilosophie und dem Pythagoreismus freilich nur kurz angedeutet. Richtig bemerkt Steinhart: „Indem die Ideen als das allein Wahre anerkannt werden, das allem Einzelnen nur, insofern es an ihnen Antheil hat, Bestand und Wesen verleiht, wird dann auch namentlich hervorgehoben, dafs auch die letzte Ursache der Zahlen in den Ideen zu suchen sei, und so findet in der Ideenlehre die Naturphilosophie wie die der Pythagoreer ihren Schlufsstein.“ — Diese Punkte berühren aber immer nur die eine Seite, die des theoretischen Wissens, nach der der Philosoph im Philosophos bestimmt werden sollte; die andere Seite aber, die des praktischen Handelns des Staatsmannes, findet im Gastmahl nur sehr beiläufig, im Phädon gar keine Berücksichtigung. Ja die Auffassung des philosophischen Berufes im Phädon ist geradezu der, wie sie der Philosophos als Fortsetzung des Sophistes und Politikos fordert, entgegengesetzt. Sie entspricht vielmehr völlig der im Theätet, wonach der Weise auf die reine Wissenschaft beschränkt und sein Beruf als die Selbstveredlung durch die Erkenntnifs bestimmt wird. Im Gastmahl ist das Irdische noch die Leiter, auf der der Weise in der Liebe des Schönen zum Ueberirdischen emporsteigt. Offenbar sind es zwei verschiedene Standpunkte, die beide Gespräche bezeichnen: das Gastmahl das des lebenskräftigen Mannes, der noch das Schöne auf Erden sucht, um an ihm sich zur Urschönheit im Reiche des Ideals emporzuschwingen, und der Phädon den des lebensmüden Greises, der die Nichtigkeit des Irdischen erkannt hat und sich nach dem Lichte in einem vollkommnern Leben sehnt. Beide Standpunkte sind nicht blos die von Platon dem verschiedenen Alter des Sokrates accommo-

dirten, sondern seine eigenen. Ist das Gastmahl, wie die Kritiker alle zugeben, das Werk des noch jugendlich strebenden Mannes, der das Irdische nicht von sich weist, so kann der Phädon bei seiner Verachtung der Welt nicht das Werk derselben Zeit sein, oder Platon, der so sehr gegen die vielgestaltigen Mimen eifert, wäre selbst der gröfste Mime gewesen, der es verstanden, sich in demselben Augenblicke in die entgegengesetztesten Stimmungen zu versetzen, indefs doch nur die eine oder die andere seine wahre sein konnte. Wie auf das Gastmahl später der Staat folgen konnte, ist leicht erklärbar. Der Weise umfafst liebend auch das Irdische und Eros vermittelt das Vergängliche mit dem Ewigen. Künstler und Dichter, heifst es im Gastmahle, sind Gebärende; die gröfste und schönste Einsicht aber ist die, welche die Verwaltung der Staaten und des Hauses betrifft, die man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt (S. 209). Ihm ist der Philosoph derjenige Künstler, der das schönste Werk, das von Menschen geschaffen werden kann, hervorbringt, das wohlverwaltete Haus und den wohlgeordneten Staat. Wie aber auf den Phädon noch der Staat folgen sollte, vermag ich nicht einzusehen. Wenn der Philosoph nach dem Phädon der ist, dessen Beschäftigung nicht um den Leib, sondern so viel als möglich von ihm abgewendet und der Seele zugewendet ist, wenn sein ganzes Leben nur ein allmäliges Absterben für das Irdische sein soll, so stimmt das wohl mit der Ansicht im Theätet, wonach der Philosoph nicht einmal den Weg auf den Markt kennt und sich nur mit dem Körper im Staate befindet, nicht aber mit der Forderung im Staate und selbst noch im Politikos, sich des Staates anzunehmen. Im Staate ist Platon noch jung genug, an die Verwirklichung seines Ideals auf Erden zu glauben; im Politikos giebt er zwar die Verwirklichung des Ideals schon auf, aber er erkennt noch die Möglichkeit an, dafs durch den Einflufs der Philosophie ein Staat wenigstens dem Ideale nahe gebracht werden kann. Im Theätet erst spricht er es aus, dafs das Böse auf Erden nicht ausgerottet werden könne, bei den Göttern aber seinen Sitz nicht habe, weshalb man denn auch trachten müsse, auf das schleunigste von hier dorthin zu flüchten. Er trennt auf das Bestimmteste den Philosophen von dem Weltmenschen. Dieser flieht die Schlechtigkeit und strebt

der Tugend nach, damit er nicht gut sei, sondern scheine; jener folgt dem göttlichen Vorbilde der gröfsten Seligkeit, dieser dem ungöttlichen des gröfsten Elendes. „Sagen wir ihnen, dafs, wenn sie von jener Meisterschaft nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Uebeln gereinigte Ort sie nicht aufnehmen werde, sondern sie immer hier ein ihnen wie sie sind ähnliches Leben führen werden, als Böse im Bösen lebend, so hören sie dies alles doch nur an wie Weise und Ueberkluge, wenn armselige Thoren etwas sagen." Unverkennbar ist die Beziehung auf den Phädon. Wollte man also mit Hermann und Steinhart die Stimmung Platons, die sich im Theätet ausspricht, als Folge des Eindrucks, den die Verurtheilung des Sokrates auf ihn gemacht hat, betrachten und die Abfassung des Theätets in die der Katastrophe nächstfolgende Zeit versetzen, so müfste man auch consequent sein und den Phädon, der dieselbe Stimmung voraussetzt, als ein Werk derselben Zeit ansehen. Das gesteht denn auch Hermann ein, dafs, wenn der Phädon wirklich nur die bereits im Theätet episodisch angedeutete Unheimlichkeit des Philosophen auf dieser Erde und seine Sehnsucht nach dem Jenseits weiter ausführen sollte, er nothwendig dem Symposion vorhergehen müfste; da aber der Phädon zugleich die Kenntnifs der pythagoreischen Lehre voraussetzt, die Platon nach Hermann erst nach Abfassung des Theätet auf seinen Reisen erlangen konnte, so müsse man das Gespräch um so später, nach der Abfassung des Symposions, setzen; wobei freilich unerklärt bleibt, wodurch Platons weltfeindliche Gesinnung, die sich im Theätet ausspricht, sich wieder in die weltfreundliche umgewandelt habe, in der er das Gastmahl schreiben konnte, dann aber wieder in die weltfeindliche umgeschlagen sei, aus der der Phädon hervorgegangen, zuletzt aber doch wieder in die weltfreundliche sich umgesetzt habe, in der seine letzten Schriften vom Staate an geschrieben sind. Für einen so launenhaften Menschen dürfen wir doch wohl Platon nicht halten, dafs er bald die Welt mit der innigsten Liebe umfafst, bald voll Abscheu sich von ihr abgewendet haben sollte. Die Verschiedenheit der Grundanschauung vom Leben und Berufe des Philosophen, die im Gastmahl und Phädon herrscht, läfst sich nur erklären, dafs beide durch

eine lange Reihe von Jahren getrennt sind, während welcher aus dem thatkräftigen Manne ein Greis geworden, der in Folge des Alters und der vielfachen bittern Erfahrungen sich in sich selbst zurückgezogen und mit der Welt abgeschlossen hat. Der ganze Phädon erscheint so als eine Apologie nicht blos des Sokrates, sondern auch Platons selber, der ebenso wie Sokrates dem Tode freudig entgegensehen und vielleicht wie jener von seinen Freunden den Vorwurf hören mochte, daſs er es so leicht ertrage, sie zu verlassen.

Wenn wir demnach den Phädon durchaus nicht als den unmittelbaren Nachbarn des Gastmahls betrachten können, so leugnen wir damit doch nicht die gröſsere Verwandtschaft, die beide Gespräche zu einander haben und die sich selbst schon durch ihre äuſsere Form kundgiebt; finden aber den Grund nicht in der gleichzeitigen Abfassung, sondern in der Stellung, die sie im Cyclus einnehmen. Sie sind beide Schluſsgespräche: das eine schlieſst den ersten Theil des Cyclus und zeigt uns Sokrates in der Vollkraft seines Lebens, das andere als der Schluſs des dritten Theiles und zugleich des ganzen Cyclus führt uns das Ende des Weisen vor. Was dort als Aufgabe der Philosophie gestellt ist: das Streben nach dem Schönen, das zugleich das Gute ist, und die dadurch bedingte Erlangung der Unsterblichkeit und Seligkeit, das ist hier als erfüllt und gelöst dargestellt. Zugleich steht der Phädon auch zu dem Phädros in einer innigern Beziehung. Der Phädros als das in die eigentliche platonische Philosophie einleitende Gespräch giebt als die Bedingungen der philosophischen Lebensrichtung die Präexistenz der Seele an und die in dem irdischen Leben durch die Liebe erweckte und durch die Dialektik zum Bewuſstsein gebrachte Wiedererinnerung der in dem frühern Leben angeschauten Ideen des Schönen, Guten und Wahren, worauf dann aus dem im Philebos gefundenen Princip im Staate die philosophische Lebenswissenschaft als Ethik und Politik auf die Erkenntniſs der Idee des Guten gebaut wird. Der Phädon, die Postexistenz der Seele erweisend, zeigt, wie aus dieser Erkenntniſs zugleich mit der Unsterblichkeit die höchste Seligkeit für die dem Werden enthobene, im reinen Sein lebende Seele folgt. Und so stehen allerdings die drei Gespräche: Gastmahl, Phädros und Phädon, in einem

innigern Zusammenhange, nur daſs sie nicht, wie Steinhart will, eine trilogische Einheit bilden. Schon der jugendlich frische Sinn, der noch im Gastmahl und Phädros weht, contrastirt mit dem wenn auch durch die Ahnung der baldigen Seligkeit gemilderten Ernste des Phädon, und die Verschiedenheit der mythischen Darstellungen zwischen jenen beiden und dem Phädon, der üppige, phantasievolle Schmuck, womit namentlich der Mythus im Phädros ausgestattet ist, wie im Gegensatz im Mythus des Phädon die mehr nüchterne topographische Schilderung der verschiedenen Wohnörter der Erde, die in mancher Hinsicht an die ängstliche Genauigkeit der Beschreibungen im Kritias erinnert, erklären sich am besten durch die Verschiedenheit des Alters, in welchem Platon diese Werke verfaſst hat. Ist im Gastmahl und Phädros der Philosoph noch der Liebende, so ist er im Phädon ganz wie im Staate der Erkennende, der in der Einsicht der Idee des Guten seine Lebensaufgebe und sein Lebensziel findet. — Der Phädon steht zu dem ganzen Cyclus in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die Schluſspartien des Gorgias und des Staates zu diesen Dialogen selbst. Beide, die speciellen Darstellungen der sokratischen und platonischen Ethik, schlieſsen mit der Unsterblichkeitslehre und der daran geknüpften mythischen Schilderung der Dinge nach dem Tode, und dieselbe Oekonomie, die Platon in diesen beiden Hauptwerken beobachtet hat, daſs nach der Tugendlehre die Unsterblichkeitslehre und die mit ihr zusammenhängende Vergeltungslehre folgt, kehrt auch im groſsen Ganzen wieder, indem die Gesammtdarstellung der platonischen ethischen Philosophie mit dem Phädon schlieſst. Selbst in der Reihenfolge der Beweise für die Unsterblichkeit ist die Beziehung auf die Reihenfolge der vorhergehenden Gespräche unverkennbar. Hermann bemerkt, daſs die Folge der Beweise den Stufengang angeben, den Platons Ansicht von der Fortdauer und dem Zustand der Seele, je nach den verschiedenen Perioden seiner philosophischen Entwicklung, genommen habe. Wir betrachten sie vielmehr als durch den Entwicklungsgang, den Platon im Cyclus seinen Sokrates nehmen läſst, nothwendig bedingt.

Der erste Beweis, von der Immaterialität der Seele hergenommen, ist der rein sokratische und erscheint nur als die weitere Ausführung des im Gorgias gegebenen und im Staate ebenfalls angedeuteten, daſs die Seele ein von dem Körper Verschiedenes ist, daſs sie von dem Uebel, das ihr wie eine Krankheit anhaftet, der Ungerechtigkeit, nicht aufgerieben und zerstört werden kann, daſs sie also nothwendig etwas immer Seiendes und Unsterbliches sein muſs. Schon die einleitende Bemerkung des Sokrates von der Verknüpfung der Lust und Unlust erinnert, wie Steinhart richtig bemerkt, an die Erörterung im Gorgias, deren Zweck war nachzuweisen, daſs das Angenehme als der Gegenstand eines flüchtigen und im raschesten Wechsel nothwendig zu seinem Gegentheil, dem Schmerzlichen, hinüberführenden Gefühls nicht das Gute sein könne, das vielmehr, wie das schon im Laches angedeutet worden, ein Dauerndes, dem Wechsel nicht Unterworfenes sein muſs. Daſs aber andererseits hiermit auch gewissermaſsen eine Erläuterung des am Ende des Gastmahls aufgestellten Satzes, daſs, wer Tragödien zu dichten verstehe, auch Komödien müsse dichten können, gegeben sei, zu dieser gewiſs sehr entfernt liegenden Beziehung hat Steinhart nur die vorgefaſste Meinung von der Stellung beider Gespräche verleitet. — Der hierauf folgende Nachweis von der Verwerflichkeit des Selbstmordes hängt mit der Behauptung zusammen, daſs das irdische Leben nicht das eigentliche Leben des Philosophen sei, daſs er sich daher hier schon so viel als möglich dem Irdischen entziehen und in das Jenseitige flüchten müsse, nur eben nicht durch Selbstmord. Zugleich liegt hierin auch die Vertheidigung des platonischen Sokrates gegen den xenophontischen, der, wie er sagt, deshalb gern stirbt, weil er durch den Tod den Schwächen und Leiden des Alters entgehe, wodurch in der That seine Hingebung nur als ein feiner Selbstmord erscheinen muſste. Was bei dieser Gelegenheit über die Besonnenheit und Tapferkeit gesagt wird, daſs sie nur mit Vernünftigkeit wahre Tugenden sind, stimmt mit dem im Charmides, Laches und Euthydemos Gesagten überein. — Der zweite, sogenannte psychologische Beweis, der von der Erinnerung hergenommen wird, schlieſst sich an

die im Phädros gegebene Lehre von der Präexistenz der Seele, und als Beweis für dieselbe wird ausdrücklich auf die katechetische Methode im Menon hingewiesen. — Dem dritten, sogenannten metaphysischen Beweise, hergeleitet aus der Verwandtschaft und Wesengleichheit der Seele mit den Ideen, liegt der Nachweis im Philebos zu Grunde, daſs die menschliche Vernunft und ihre Trägerin, die Seele, der göttlichen Vernunft und Seele verwandt ist, und auf diesen Beweis deutet die Stelle im Staate (X, 611) hin, wo es heiſst: „Auf das wissenschaftliebende Wesen der Seele müssen wir unsere Blicke richten und müssen bemerken, wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt — dann erst würde Einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig oder einartig ist und wie und auf welche Weise sie sich verhält." — Der vierte Beweis endlich, den wir den dialektischen nennen können, beruht auf dem Nachweis, daſs die Seele als Trägerin des Lebens ohne dieses nicht gedacht werden könne, sondern wie das Leben selbst Tod und Vernichtung ausschlieſse. Er stützt sich, wie schon Steinhart richtig bemerkt hat, auf den im Theätet und Sophistes gewonnenen Satz des Widerspruches, daſs kein Begriff je in sein Gegentheil übergehen könne. Nur das Einzelne, Concrete, nicht die Idee, das Allgemeine, wechsele zwischen Gegensätzen. Und wie der Begriff, so kann auch der substantielle Träger desselben nie in sein Gegentheil umschlagen; nicht blos das Warme kann nie das Kalte werden, sondern auch das Feuer niemals Schnee. — Was im Sophistes (S. 249) gesagt worden ist: „Wollen wir wirklich so leicht uns überzeugen lassen, das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes?" — das findet hier auch seine Anwendung auf die menschliche Seele, die schon früher als dem Göttlichen verwandt bestimmt worden war. Wer nur wahrnimmt und vorstellt, hieſs es im Staat, lebt träumend, wachend aber lebt, wer erkennt. Die Erkenntniſs ist das wahrhaft menschliche Leben, wie es auch das göttliche ist. Wer sich von der Vorstellung nicht zur Erkenntniſs erheben kann,

der klebt ewig an dem Irdischen, er führt, wie es früher und in unserm Gespräche unter dem Bilde der Seelenwanderung dargestellt worden ist, je nachdem er blos seinen Gelüsten und Begierden gefröhnt, oder auch der gemeinen und bürgerlichen Tugend, die man doch auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Uebung ohne Philosophie und Vernunft entstehen, nachgestrebt hat, ein Leben bald wilder und unbändiger, bald zahmer und geselliger Thiere, oder, wie es der Schlufsmythus darstellt, er weilt in den untern Regionen der Erde, während der, welcher erfunden wird ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht zu haben, hinauf in die obere Behausung gelangt und auf der Erde wohnhaft wird; welche unter diesen aber durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als jene. So schliefst sich mit dem Phädon die gesammte Tugendlehre Platons natürlich ab. Die Tugend als die Erkenntnifs unseres Selbst und dessen, was ihm gut ist, wie sie im ersten Theile des Cyclus gefafst worden, hat sich im zweiten Theile aus der Liebe zu dem Urschönen in die Erkenntnifs des Urguten umgewandelt und ist so als die philosophische Tugend als der Grund der wahren Unsterblichkeit und Seligkeit im Phädon erwiesen worden.

Dem vierten Beweise geht die Widerlegung der beiden Einwendungen des Simmias und Kebes voraus, hergenommen von der pythagoreischen Anschauung der Seele als Harmonie und als ein wenn auch langdauerndes, doch endlich durch öftern Wechsel des Körpers sich aufreibendes Wesen. Eingeleitet wird die ganze Untersuchung durch die Warnung vor den Denkfeinden oder Antilogikern, worin, wie Steinhart richtig bemerkt, schon einige Grundzüge des Skepticismus zu erblicken sind, der später so bedeutend in der griechischen Philosophie hervorgetreten ist. Wir sehen zugleich auch die Spur einer Opposition innerhalb seiner Schule selbst hierin, der jedoch Platon durch seine Autorität entgegenzutreten bestimmt abweist. Deutlich giebt er es zu erkennen, gewifs nicht ohne Beziehung auf die Pythagoreer, dafs nichts so sehr den Skepticismus und den Unglauben fördere, als wenn

sich der Autoritätsglaube geltend macht. Er unterscheidet daher zwischen dem Philosophen und dem Rechthaberischen, der, wenn er über etwas streitet, sich nicht darum kümmert, wie sich das wohl eigentlich verhalte, wovon die Rede ist, sondern nur, daſs den Anwesenden das annehmlich erscheine, was er selbst festgestellt hat. Wo uns ein persönliches Motiv eine Ansicht annehmlich macht, dürfen wir doch nicht so weit gehen, auch Andern unsere Meinung aufzudrängen. Darum läſst Platon seinen Sokrates sagen: „Wenn ich mich vielleicht jetzt nicht sonderlich philosophisch in dieser Sache verhalte, sondern wie die ganz Ungebildeten rechthaberisch, so unterscheide ich mich doch gegenwärtig so viel von ihnen, daſs ich nicht darnach trachten will, daſs den Anwesenden das, was ich behaupte, wahr erscheine auſser beiläufig, sondern daſs es mir selbst nur recht gewiſs sich zu verhalten scheine. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit, und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmet mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend, davongehe." — Seine Lehre will Platon nicht als die absolute Philosophie angesehen wissen; sie verdankt zunächst dem persönlichen Bedürfnisse den Ursprung, sich über die Bestimmung des Menschen Aufschluſs und Beruhigung zu verschaffen. Er theilt sie auch Andern mit, damit sie sie prüfen und ihre Widersprüche äuſsern können, so lange er noch im Stande ist, darauf zu antworten. — Die Beziehung dieser Stelle auf Platons eigenes Verhältniſs zu seinen Schülern wird uns erst recht deutlich, wenn wir den Phädon in die spätere Lebenszeit Platons verlegen und uns vergegenwärtigen, was die Alten berichten, daſs von seiner letzten Reise nach Syrakus an sein Ansehen theilweise abgenommen und Spaltungen in seiner Schule eingetreten sind. Hermann vermuthet, daſs um diese Zeit schon Aristoteles angefangen habe, sich einen eigenen Kreis von Zuhörern zu bilden und daſs es hierdurch zu manchen Reibungen und Eifersüchteleien gekommen sei. Ist die Nachricht des Phavorinus gegründet, daſs Platon den Phädon zuerst seinen Schülern, unter denen auch Aristoteles ge-

wesen, vorgelesen habe, so ist diese Stelle ein Zeugnifs mehr, dafs wenigstens Platon die Schuld der Mifshelligkeiten zwischen ihm und Aristoteles nicht trägt. Bescheiden giebt er es zu verstehen, dafs er seine Autorität als Lehrer gegen seine Schüler nicht geltend machen wolle, dafs er bereit sei, jedem Einwand gegen seine Lehre Berücksichtigung zu schenken; nur verlange man nicht von ihm, dafs er seine Ueberzeugung, die ihm Herzensbedürfnifs geworden, hingebe.

Nachdem Sokrates die Annahme des Simmias, die Seele sei eine Harmonie oder Stimmung der Körpertheile, widerlegt hat, leitet er die Widerlegung der Kebes mit einer Darstellung ein, wie seine Philosophie den Anfang genommen. Mit Recht haben die Erklärer hierin Platons eignen Entwicklungsgang gesehen. Seine Philosophie ging von dem Streben aus, die Ursache von Allem zu finden, wodurch Jegliches entsteht, besteht und vergeht. Diesen Wissensdrang zu befriedigen, wandte er sich zuerst zu jener Weisheit, die man die Naturkunde nennt. Die physische Erklärung der ionischen Naturphilosophen liefs ihn aber unbefriedigt. Nach ihrer materialistischen Ansicht ist die Ursache der Dinge irgend ein stoffliches Urelement, und das Leben der Seele liegt im Blute oder Gehirn. Die Einheit des Ganzen, die er bei den ionischen Weisen nicht fand, schien ihm die pythagoreische Zahlenlehre zu bieten. Aber auch diese gab ihm nicht die gewünschte Erklärung, da sie ja schon in dem Grundprincip der Zahlen, dem Eins, den Widerspruch nicht lösen kann, wie das Eins sowohl verdoppelt, als auch gespalten Zwei wird. Eine neue Anregung ward ihm durch des Anaxagoras Ausspruch: Der Grund von Allem ist die Vernunft. Aber Anaxagoras, statt in der Vernunft das Beste eines Jeglichen und das für Alles insgesammt Gute zu sehen, hält nur gewisse physische Voraussetzungen, warum die Dinge so und nicht anders sind, für die vernünftige Ursache selbst. Er erklärt die Welt aus physischen, nicht aus ethischen Principien; er giebt die natürlichen Gründe der Dinge an, nicht aber den Urgrund der Dinge selbst, der nur das Gute sein kann. Diesen Urgrund zu finden, habe er erkannt, müsse man nicht von den Dingen, sondern von den Gedanken ausgehen. Er habe daher ein Schönes, Gutes u. s. w. für sich angenommen,

durch dessen Gemeinschaft oder Anwesenheit die Dinge schön, gut u. s. w. sind So ist jeglicher Begriff etwas an sich, und durch Theilnahme an den Begriffen erhalten die andern Dinge den Beinamen von ihnen. Von solchen Voraussetzungen muſs man in der Betrachtung der Dinge ausgehen und zusehen, ob, was von einer sichern Voraussetzung abgeleitet wird, mit ein ander stimmt oder nicht. Soll man dann von der Voraussetzung selbst wieder Rechenschaft geben, so wird man immer wieder eine andere höher liegende Voraussetzung voraussetzen, bis man zuletzt auf etwas Befriedigendes kommt. — Daſs diese letzte Voraussetzung die Idee des Guten oder Gott selbst, die höchste Vernunft in der Seele des Zeus, wie es im Philebos heiſst, ist, erkennt der Leser leicht. Sokrates bricht hier seine Entwicklungsgeschichte ab, theils weil das Gegebene zum Verständniſs des Folgenden vollkommen ausreicht, theils weil die Darstellung des weitern Verlaufes derselben der ganze Cyclus giebt. Denn in dem eben beschriebenen Stadium befand sich Sokrates, als er mit dem alten Parmenides zusammenkam. Das bisher nur hypothetisch angenommene Princip erhält erst seine wissenschaftliche Begründung durch die Dialektik, die ihm der Eleatismus in der Person des Parmenides reicht, und mit ihrer Hülfe vernichtet er die falsche Philosophie der Sophisten, schafft seine eigene und vermittelt durch sie die Gegensätze des parmenidischen Eins und des herakleiteischen Vielen. Darum nimmt auch unser Cyclus mit der Zusammenkunft des Sokrates und Parmenides seinen Anfang. Deshalb dürfen wir auch nicht mit den neuesten Kritikern in dieser Episode eine vorläufige Skizze sehen, deren Ausführung den noch auf den Phädon folgenden Schriften, namentlich dem Staat und Timäos, vorbehalten sei. Die Hindeutungen auf den Staat und Timäos sind unverkennbar; darin liegt aber nicht das Versprechen künftiger Ausführung, das unmöglich dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegt werden konnte, sondern die Beziehung auf das früher schon Gegebene, das den Anwesenden, wie den Lesern, wieder in Erinnerung gebracht werden soll. Denn offenbar setzt Sokrates bei seinen Zuhörern und folglich auch Platon bei seinen Lesern die Kenntniſs seiner Ideenlehre voraus. Kebes beruft sich ausdrücklich auf den Satz, den Sokrates oft vor-

getragen, dafs unser Lernen nichts sei, als Wiedererinnerung, und Sokrates selbst giebt seine Theorie von den Begriffen und Ideen durchaus nicht zum ersten Male, sondern sagt: „Ich meine nicht etwas Neues, sondern was ich sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen.“ In der That setzen auch die vorhergegangenen Beweise die Ideenlehre vielfach voraus.

Die geschichtliche Darstellung des sokratischen Bildungsganges, den die Kritiker mit Recht für Platons eigenen betrachten, ist ein wichtiges Document, woran wir die Wahrheit aller Versuche, die platonischen Schriften systematisch oder chronologisch zu ordnen, prüfen können. Platon hat die Anfänge seiner Entwicklung anzugeben passend bis an das Ende aufgespart, weil nur dann erst, wenn der Baum in seiner vollen Gröfse und Pracht vor uns steht, es uns interessiren kann, den Keim, aus dem er geworden, kennen zu lernen; zugleich schliefst er, das Ende mit dem Anfange des Kreises verbindend, hiermit kunstvoll den ganzen Cyclus ab. — Die Darstellung beginnt mit dem Erwachen des philosophischen Triebes, der seine Befriedigung in der Erklärung der natürlichen Dinge sucht, und zeigt, wie er stufenweise bis zur Annahme der Existenz der übersinnlichen Begriffe und Ideen fortgeschritten ist. Indem Sokrates ausdrücklich dieses Stadium als ein jugendliches bezeichnet, können wir diesen Bildungsgang auf Platon übertragen nur in die Zeit vor Sokrates Tode setzen, und somit war das Princip seiner Lehre vollständig schon gefunden, bevor er noch seine grofsen Reisen antrat, auf denen er, nach der Meinung der neuesten Kritiker, erst mit denjenigen Anschauungen und Systemen bekannt wurde, woraus seine Lehre sich entwickeln konnte. Es geht vielmehr aus unserer Episode deutlich hervor, und die wenn auch dürftigen Notizen der Alten über Platons erste Studien bestätigen es, dafs er von den philosophischen Systemen, die seiner Philosophie vorausgingen, schon vor seinen Reisen wenigstens eine historische Kenntnifs hatte. Seine Vorliebe für die Naturwissenschaften und die geringe Befriedigung, die ihm die ältern ionischen Naturphilosophen gewährten, mochte ihn vorzüglich veranlassen, Aufschlufs über die Lehre des Herakleitos, des tiefsinnigsten Naturphilosophen,

bei dem Herakleiteer Kratylos zu suchen. Nach des Aristoteles ausdrücklichem Zeugnisse (Metaph. I, 5, p. 20: ἐκ νέου συνήθης γενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις) hat er, gewiſs noch vor Sokrates Bekanntschaft, den Unterricht des Kratylos genossen. Ueber die groſse Bedeutung, die Platon der Lehre des Herakleitos beilegt, spricht sich Hermann sehr richtig aus: „Zwar bezieht sich Platon auf herakleiteische Lehren in der Regel nur, um sie zu bekämpfen, aber auch abgesehen davon, daſs diese Bekämpfung meistens nur die Anwendung trifft, die die Sophistik von den Einseitigkeiten jener Lehre für ihre Zwecke machen konnte, so würde schon die Häufigkeit der Bekämpfung zugleich für die Wichtigkeit beweisen, die er derselben beilegte, auch wenn sie nicht mit deutlichen Zeichen der Achtung für das speculative Talent des Gegners verbunden wäre." — Gleichzeitig mit dem Studium der Naturwissenschaften dürfen wir das der Mathematik annehmen, und daſs Platon sich auch eifrig mit der Musik beschäftigt habe, wissen wir aus Plutarch (de mus. c. 17), der uns berichtet, daſs er von Drakon aus Athen, dem Schüler des Damon, und von Metellos aus Agrigent, in welchem Osann nicht unwahrscheinlich den Pythagoreer Megillos sieht, von dem ein Buch περὶ ἀριθμῶν erwähnt wird, unterrichtet worden sei. Es ist mehr als wahrscheinlich, daſs ihn das Studium beider Wissenschaften auf die Zahlen- und Harmonielehre der Pythagoreer geführt und zum eigenen Nachdenken über das Wesen und die Bedeutung der Zahlen veranlaſst habe. Die Alten nennen als seinen Lehrer in der Mathematik den Theodoros aus Kyrene, den er im Theätet verewigt hat. Theodoros erscheint uns dort als ein vielgereister Mann, der anfänglich für die Philosophie einiges Interesse gehabt und mit manchen philosophischen Berühmtheiten in näherer Verbindung gestanden hat. Er selbst giebt sich für einen vertrauten Freund des Protagoras zu erkennen und Sokrates bezeichnet ihn als einen Anhänger desselben und nennt ihn einen der Vormünder, denen er seine Reden übergeben, was Theodoros jedoch bescheiden abweist, indem er sagt, er habe sich ziemlich bald aus dem bloſsen Denken in die Meſskunst gerettet; nicht er, sondern Kallias, des Hipponikos Sohn, sei der Vormund für die Angelegenheiten

des Protagoras (Theät. S. 164). Von diesen und Andern konnte Platon, wenn er auch selbst nicht Gelegenheit hatte die berühmtesten Sophisten, wie Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos u. A., persönlich kennen zu lernen, die genaueste Auskunft und selbst wohl auch ihre Schriften erhalten. Des Anaxagoras Philosophie, zu Perikles Zeit die herrschende in Athen, scheint durch den Einfluſs der Sophisten nachher in den Hintergrund getreten zu sein, so daſs Platon, wie es scheint, ganz zufällig auf sie aufmerksam gemacht wurde. Der wirkliche Sokrates kannte den Anaxagoras gewiſs persönlich, ja die Alten haben ihn sogar zum Schüler desselben gemacht. Es ist also nicht recht wahrscheinlich, daſs er, zufällig durch einen Dritten auf ihn aufmerksam gemacht, seine Philosophie aus den Büchern habe studiren müssen. Daher ist nicht zu verkennen, daſs Platon den Sokrates hier aus seiner Rolle fallen läſst oder vielmehr mit sich selbst verwechselt, was bei der Identificirung seiner selbst mit Sokrates leicht vorkommen konnte. Aus diesem eigenthümlichen Verhältnisse geht auch deutlich hervor, daſs hier in der Darstellung des platonischen Bildungsganges eine Lücke sein muſs, die der Leser sich selbst auszufüllen genöthigt wird. Es liegt nämlich zwischen der Bekanntschaft Platons mit der Philosophie des Anaxagoras und der Aufstellung seines eigenen Systems, wenigstens seines wesentlichsten Princips, die Dinge nicht von den Dingen, sondern von den Gedanken aus zu betrachten, die Bekanntschaft mit Sokrates und seiner Begriffslehre, durch die er erst folgerichtig auf jenes kommen konnte. — Neben Sokrates scheint auch die megarische Ideenlehre des Eukleides, die er gewiſs schon in Athen durch persönliche Mittheilung ihres Urhebers kennen lernte, nicht unbedeutenden Einfluſs auf seine eigene Entwicklung gehabt zu haben, und diese megarische Lehre muſste ihn nothwendig auf Zenon und von diesem auf Parmenides und den ältern Eleatismus überhaupt zurückführen. Zur Befriedigung seiner Wiſsbegierde fehlte es ihm in Athen gewiſs nicht an Gelegenheit. Pythodoros, der Schüler des Zenon, den er im Parmenides seinem Halbbruder Antiphon die Unterredung des Sokrates mit Parmenides mittheilen läſst, scheint sich gerade für die eleatische Philosophie besonders interessirt zu haben,

und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs er nicht blos dem Platon mündliche Mittheilungen machen konnte, sondern auch Schriften von Eleaten, wie namentlich das im Parmenides erwähnte Buch des Zenon und wohl auch das Gedicht des Parmenides, besafs, von denen Platon Gebrauch machen konnte. Die Einleitung zum Parmenides erscheint nur allzu deutlich als eine Bezeichnung der Quelle, woher Platon zuerst seine Kenntnifs des ältern Eleatismus geschöpft habe, wie die des Theätet dies in Bezug auf den spätern Eleatismus der Megariker ist. Nach Diogenes (III, 6) war auch Hermogenes ein Kenner der eleatischen Philosophie und Platon soll sie ebenso von ihm gelernt haben, wie die des Herakleitos von Kratylos (*προςεῖχε Κρατύλῳ τε τῷ Ἡρακλειτείῳ καὶ Ἑρμογένει τῷ τὰ Παρμενίδου φιλοσοφοῦντι*). Es bedarf endlich kaum der Erwähnung, dafs er von Kebes und Simmias leicht auch von des Pythagoreers Philolaos Philosophie Kunde erhalten konnte, so dafs er noch vor dem Tode des Sokrates im Besitze alles desjenigen Materials war, dessen er zur Errichtung seines eigenen Systems bedurfte. Wir dürfen ihn daher nicht mit Hermann und Steinhart erst deshalb die Reisen unternehmen lassen, um jedesmal an Ort und Stelle sich das Material mühsam aufzulesen. Er hätte, wie Deuschle richtig bemerkt, diese Reisen gewifs nicht unternommen, wenn er nicht mit dem Kern der Lehren der fremden Philosophien schon bekannt gewesen wäre. Platon tritt nicht, wie Columbus, seine Reisen an, um einen unbekannten Welttheil zu entdecken, sondern seine Entdeckung ist es, die ihn in die Welt treibt, sie an ihr zu prüfen, zu berichtigen und zu befestigen. In das Stadium vor den Reisen fallen die drei Jugendschriften: Alkibiades I, Lysis, Hippias II, die, wenn sie auch echt sokratische Themata behandeln, doch schon deutliche Spuren der Ideenlehre enthalten, die mehr als blos zufällige Lichtblicke und unwillkürliche Ahnungen sind, wozu sie die Kritiker machen wollen. „Allerdings, sagt Steinhart, fehlt in den Jugendschriften die Ideenlehre, die indessen im Lysis wie im Alkibiades einmal in einem ahnungsvollen Worte aufdämmert.“ Die vollkommen ausgebildete Lehre können wir freilich in den ersten Arbeiten nicht erwarten; doch ist Platon sich des Princips derselben unleugbar schon bewufst, und

eben der Drang und das Verlangen, das Princip als ein wahres bewährt zu finden, treibt ihn aus den engen Mauern Athens in die grofse Welt, und in der Anschauung der Wunder der Natur und der Werke der Menschen, im Verkehr mit den Weisen ferner Länder, in der Erkenntnifs der religiösen, staatlichen und sittlichen Zustände fremder Völker erweitert sich der Kreis seiner Erfahrung, findet seine Phantasie Nahrung, erstarkt die Kraft seines Geistes und befestigt sich in ihm der Glaube an ein über die Welt waltendes, vernünftiges Wesen, den Urquell des Schönen und Guten, immer mehr, und nun erst konnte er die Wirksamkeit dieses Princips in Gedanken, Gesinnung und That an dem idealen Leben des Weisen zur Anschauung bringen. Vergebens versucht man es, seine Schriften nach dem jedesmaligen Einflufs eines Hauptfactors seiner Philosophie zu ordnen. Ueberall tritt uns der ganze Platon entgegen, wenn es auch der Inhalt der einzelnen Werke erfordert, dafs bald die Ethik des Sokrates, bald die Dialektik der Eleaten, bald die Mystik der Pythagoreer vorherrschend erscheint. Nirgends trägt ein Dialog eine so abweichende Localfarbe, dafs wir mit Sicherheit und Bestimmtheit auf die Abfassung unter fremder Umgebung schliefsen können. Aus Einzelheiten den Ursprung in fremdem Lande und unter fremder Einwirkung nachweisen zu wollen, ist eine mifsliche Sache, wie das Beispiel der modernen Kritik zeigt. Der Einflufs, den die Reisen auf ihn geübt, zeigt sich in seinen Schriften im Allgemeinen in einer umfassendern und unbefangenern Weltanschauung, als wir sie bei seinen Zeitgenossen finden; in einer gewissen Innerlichkeit und Tiefe des Gemüthes, der wir so bei keinem Philosophen, selbst bei Sokrates nicht, begegnen; in einem lebendigen Glauben an das Uebersinnliche, wie er den sinnlichen klassischen Völkern durchaus fremd war und der sich im Alterthum nur im Orient fand; endlich in einer gänzlichen Hingabe an die Sache selbst mit völliger Aufopferung seiner Persönlichkeit, eine Selbstverleugnung, wie sie unter den sonst so eiteln Griechen einzig dasteht.

Wenn wir als gewifs annehmen dürfen, dafs Platon das Princip seiner Lehre, die Existenz der Ideen, schon als Schüler des Sokrates gehabt habe, so fand er auch schon als sol-

cher seine philosophische Aufgabe darin, nach allen Seiten hin das Wesen jeder Erscheinung in der Natur und im Menschenleben aus diesen Ideen zu erklären und den Grund alles Seins auf sie zurück zu beziehen, ihren Grund selber aber in der Idee des höchsten Gutes oder in Gott zu suchen. Doch diesen letzten Grund erschöpfend aufzuweisen und darzustellen, dazu hielt er auch in seinen reifsten Lebensjahren seine Kraft für unzureichend. Darum weist es Sokrates im Staate (VI, 506) ab, als ihn Glaukon auffordert, über das Gute zu reden, wie er über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das Uebrige geredet habe, indem er sagt: „Ich wollte es gewiſs gern, aber ich fürchte, daſs ich es nicht vermögend bin, und wenn ich es denn doch versuche, mich ungeschickt gebehrde und euch zu lachen mache. Darum, was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt lassen; denn es scheint mir für unsern jetzigen Anlauf viel zu weit auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke; was mir aber als Sprößling und zwar als ein sehr ähnlicher des Guten erscheint, will ich euch sagen.“ — Und ähnlich läſst Platon den Timäos sagen: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist schwer, und wenn man ihn gefunden, Allen mitzutheilen unmöglich“ (*τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*, S. 29). Darin eben liegt das unterscheidende Merkmal der platonischen Philosophie, daſs sie die letzte Voraussetzung, die Idee des Guten, den Grund, an den alle unsere Vorstellungen gebunden erst Erkenntnisse werden, für den menschlichen Verstand als Hypothese, für das menschliche Herz aber als Gewiſsheit hinstellt, als das Wesen, das nicht durch eine sinnliche Vorstellung, noch durch einen Begriff zu erfassen ist, sondern das nur durch die Liebe erstrebt und als Geist vom Geiste angeschaut werden kann. Platons Philosophie ist so in ihrem letzten Grunde Religion; sie setzt den lebendigen Glauben an das absolute Gute, von dem alles Sein ausgeht und das selbst über allem Sein steht, voraus. Insofern aber sie sich in Beziehung setzt theils zu der gemeinen Anschauung des Volkes, theils zu der der Sophisten und Philosophen, ist sie Wissenschaft, die mittelst der Dialektik die Widersprüche der entgegengesetzten Meinungen aufdeckt und die Gegen-

sätze der extremen Auffassungen der Dinge durch die Ideenlehre vermittelt und versöhnt. Nach dieser Seite hin läſst sich nach dem Systeme Platons, nach seiner historischen Entwicklung und nach seiner Methode fragen und um die Beantwortung dieser Fragen haben sich die Kritiker von Schleiermacher an ein bleibendes Verdienst erworben. Nach der andern Seite aber ist sie nicht Theorie, sondern Praxis, die auf die Veredlung unser selbst und unserer Umgebung gerichtete Thätigkeit, die Liebe zu dem Urschönen, das zugleich das Urgute ist, zu der die wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Bestrebungen nur die Vorweihen sind, wie es im Gastmahle heiſst; das Streben nach der Verwirklichung des sittlichen Ideals, die Einsicht der Idee des Guten, wie er es im Staate ausdrückt; die Verähnlichung mit Gott, so weit als möglich, wie es im Theätet bezeichnet wird. Weder von der einen, noch von der andern Seite hat Platon seine Philosopie abschlieſsen können. Der Philosoph ist im ewigen Kampfe mit den Meinungen und Thatsachen, die seinem Principe zu widersprechen scheinen, und seine ethische Fortentwicklung ist eine unendliche. Darum konnte er auch kein in sich geschlossenes System seiner Lehre aufstellen, noch eine streng wissenschaftliche Methode in ihrer Entwicklung innehalten, und es ist vergebene Mühe, seine Werke in eine systematische oder methodische Form zwängen zu wollen. Denn seine Philosophie ist nicht bloſse Dialektik. Vor Allem muſs die Ueberzeugung von dem absoluten Guten, die Einsicht der Idee des Guten, in uns recht lebendig geworden sein, wenn die dialektischen Beweise ihre volle Kraft äuſsern sollen. Das giebt er deutlich gerade in unserm Schluſsgespräche zu erkennen, wo er den Simmias, ehe er dem Sokrates seine Zweifel gegen dessen Beweis von der Unsterblichkeit vorbringt, sagen läſst: „Ich denke, o Sokrates, über diese Dinge ungefähr wie du, daſs etwas Sicheres davon zu wissen in diesem Leben entweder unmöglich oder doch gar schwer ist; aber was darüber gesagt wird, nicht auf alle Weise zu prüfen, ohne eher abzulassen, bis Einer ganz ermüdet wäre vom Untersuchen nach allen Seiten, verräth einen gar weichlichen Menschen. Denn Eines muſs man doch in diesen Dingen erreichen: entweder, wie es damit steht, lernen oder erfinden,

oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste der menschlichen Meinungen darüber nehmen und darauf wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen, wenn Einer nicht sicherer und gefahrloser auf einem festern Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann" (S. 85). Darauf geht auch der Einwand, den Platon nach dem Schlusse der ganzen Beweisführung Simmias dem Sokrates machen läfst, und die Erwiederung des Sokrates: „Allerdings, sagt Simmias, weifs ich auch nicht, wie ich dem Gesagten nicht beistimmen soll; jedoch wegen Gröfse der Gegenstände, worauf sich die Reden beziehen, und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch über das Gesagte einen Unglauben zu behalten." — Worauf Sokrates: „Nicht nur das, o Simmias, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müfst ihr auch in alle Wege unsere ersten Voraussetzungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen (*τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον*); und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesetzt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit nur irgend ein Mensch sie verfolgen kann. Und wenn eben dieses gewifs geworden ist, dann werdet ihr weiter nichts suchen" (S. 107). — Steinhart sieht hierin eine Andeutung, dafs die Ideenlehre selbst noch einer tiefern Begründung bedürfe, und die Aufgabe, die in der Zurückführung aller Ideen auf ihre tiefste Wurzel, die Idee des höchsten Gutes, im 6. und 7. Buche des Staates gelöst wird. In der That liegt eine solche Andeutung hierin; aber die Aufgabe ist selbst in jener Stelle des Staates nicht vollständig gelöst; auch da wird uns die Idee des höchsten Gutes nur unter dem Bilde ihres Spröfslings, der Sonne, gegeben, und Sokrates gesteht, dafs er selbst noch nicht sie in ihrer vollen Bedeutung erfafst habe: *βουλοίμην ἂν ἐμέ τε δύνασθαι τοῦ πατρὸς τὴν διήγησιν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον.* Die Einsicht der Idee des Guten kann ebenso wenig wie die Anschauung des Urschönen uns von einem Andern werden. Die Philosophie kann nicht die Einsicht in die fremde Seele hineinsetzen, wie wenn man blinden Augen ein Gesicht einsetzen wollte; sie

kann nur die gesammte Seele von dem Werdenden abführen, bis sie das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden, der Idee des Guten, aushalten lernt (Staat VII, 518). Das Letzte und Höchste, die Anschauung des Göttlichen, ist nur durch unsere eigene innere Selbstthätigkeit, nicht durch fremde Hülfe zu erlangen. „Die Philosophie ist die Kunst der Umlenkung des Sehens, nicht die Kunst, das Sehen erst einzubilden, sondern, als ob das Sehen schon vorhanden und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe, wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern." Darum trägt auch die platonische Philosophie, freilich im höhern Sinne wie die sokratische, einen rein protreptischen Charakter, den ihr auch ihre Gegner zum Vorwurfe gemacht haben, weil sie ihre Bedeutung nicht verstanden; darum hat auch Platon seine Philosophie nicht in einem systematischen Lehrbuche vorgetragen, sondern sie an das ideale Leben des Sokrates geknüpft, um an einem Muster zu zeigen, wie sich das Leben des echten Weisen von der ersten Ahnung bis zur möglichst deutlichen Einsicht der höchsten Idee des Guten entwickeln mufs. Das Werk dieser Philosophie ist das Leben selbst in seiner Wahrheit, nicht eine Summe von theoretischem Wissen, noch eine praktische Routine zur Erlangung der gemeinen Lebensgüter, und die Probe ihrer vollen Wirksamkeit giebt sie erst in der Stunde des Todes durch die freudige Zuversicht eines bessern Jenseits, die sie dem Sterbenden verleiht. Deshalb findet auch der ganze Cyclus und mit ihm die Gesammtphilosophie Platons im Phädon den natürlichen und befriedigenden Schlufs. Es kommt bei der Bestimmung der Stelle, die ein Gespräch in der Reihe der platonischen Werke einnimmt, nicht auf Einzelheiten an, ob die Ideenlehre mehr oder minder entwickelt hervortritt, ob diese oder jene Manier vorherrscht, ob auf dieses oder jenes System anderer Philosophen Rücksicht genommen wird, sondern entscheidend ist die Stufe, die Platon jedesmal seinen idealen Sokrates in seiner ethischen Entwicklung einnehmen läfst. Und da erscheint denn im Phädon Sokrates auf der höchsten Stufe sittlicher Gröfse, zu der auch er nur allmälig sich hat emporschwingen können. Das Leben des Weisen ist zugleich die Lehre sei-

ner Weisheit und sein Sterben die Bürgschaft einstiger Unsterblichkeit und Seligkeit für Alle, die seinem Leben und seiner Lehre folgen. — Man hat Platons Lehre als die Vorläuferin der christlichen Lehre betrachtet; sie ist es auch in der Art, wie sie die Lehre zur Anschauung bringt. Der sokratische Cyclus ist das Evangelium, die Geschichte des Lebens und der Lehre des wahrhaft menschlichen Weisen, des trefflichsten, verständigsten und gerechtesten Mannes.

---

Während der Ausarbeitung unserer Schrift sind zwei Werke erschienen, die ebenfalls die Anordnung der platonischen Schriften zum Gegenstand haben: das eine: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, einleitend dargestellt von Dr. Franz Susemihl. Leipzig. Teubner 1855; das andere: Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit, dargestellt von Dr. G. F. W. Suckow. Berlin. Dümmler 1855.

Die Ansicht Susemihls ist nichts Anderes, als eine Reaction gegen Hermanns Meinung von der historischen Entwicklung Platons, die sich in seinen Schriften kundgebe, und eine theilweise Umkehr zu der Ansicht Schleiermachers. Eine solche Reaction mufste nothwendig eintreten, sobald Hermanns Voraussetzung als nicht haltbar erschien, dafs Platon bis zu Sokrates Tode nur mit der sokratischen Philosophie bekannt gewesen sei und erst auf seinen Reisen die frühern und gleichzeitigen Systeme kennen gelernt habe, durch deren Einflufs sich ihm die sokratische Begriffslehre allmälig zu der Ideenlehre umwandelte, die er dann in den nach der Rückkehr von seinen Reisen geschriebenen Werken im Zusammenhange zur Darstellung brachte. Der Entwicklungsprocefs, wie ihn die vor der Rückkehr von den Reisen verfafsten Schriften schildern, ist so kein systematischer, sondern ein historischer. Weil nach dem Lebensgange Platons erst diese, dann jene Umstände eintraten, die ihn in nähere Berührung erst zu dieser, dann zu jener

philosophischen Auffassung brachten, hat sich im Kampfe der sokratischen Auffassung mit jenen die ursprüngliche sokratische Begriffslehre zu der platonischen Ideenlehre gestaltet. Schleiermacher läfst Platon noch als Schüler des Sokrates beim Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit sich im Ganzen und Grofsen sein System schon gebildet haben und zugleich auch die Methode entwerfen, in der er es zur Darstellung bringen will. Susemihl tritt vermittelnd zwischen Hermann und Schleiermacher auf. Vor Allem weist er, und zwar mit Recht, die Voraussetzung Hermanns zurück, dafs Platon vor seinen Reisen mit den frühern philosophischen Systemen noch nicht bekannt gewesen sei. Wohl hatte Platon Gelegenheit, sie schon in Athen kennen zu lernen. Pythodoros, der Freund und Anhänger Zenons, hat gewifs auch schon die eleatische Lehre gekannt; Eukleides studirte schon während seiner Bekanntschaft mit Sokrates eristische Untersuchungen; die Thebaner Simmias und Kebes, die Zuhörer des Pythagoreers Philolaos, konnten Platon schon in die Mysterien der pythagoreischen Philosophie einweihen; Kratylos, der Anhänger des Herakleitos, war schon Platons Lehrer, ehe er noch des Sokrates Bekanntschaft machte. Nach der Entwicklungsgeschichte, die Platon im Phädon dem Sokrates in den Mund giebt, und die offenbar seine eigene ist, hat er auch die sämmtlichen Ionier mit Einschlufs des Anaxagoras studirt. So konnte er sich in Athen schon im Besitze aller derjenigen Vorkenntnisse befinden, die ihn Hermann sich erst mühsam auf seinen Reisen zusammensuchen läfst; er konnte also schon in Athen sich seine Lebensaufgabe stellen, die ältere Speculation im Lichte der Sokratik zu verklären. „Doch liefs er sich, meint Susemihl, vom Antisthenes und den Megarikern einen Theil dieser Aufgabe wegnehmen, indem diese schon vor ihm das eleatische Eins mit dem sokratischen Begriffe zu verschmelzen suchten. Darin aber gerade offenbarte er seine eigenthümliche Gröfse. Wenn sich vermuthen läfst, dafs jene Männer zu ihren Resultaten durch ihre frühere Bekanntschaft mit dem Eleatismus und eine gewisse fortdauernde Anhänglichkeit an denselben getrieben wurden, so schildert uns dagegen Platon in jener Stelle des

Phädon als das Ergebniſs seiner frühern Studien die völlige Befriedigungslosigkeit an den ältern Systemen — doch wohl nur an der ionischen Naturphilosophie, der pythagoreischen Zahlenlehre und der Vernunftlehre des Anaxagoras; sein Verhältniſs zum Eleatismus schildert er vielmehr im Parmenides als ein ganz anderes — und mehr als jene versenkte er sich daher bei vorläufiger Dahingabe alles Andern mit vollster Seele in die Sokratik. So war denn auch der endliche Erfolg ein ganz anderer. Er erkannte dankbar in jenen Männern seine Vorläufer, die ihm den Weg bahnten; da aber andererseits ihre Vermittlung der Sokratik mit den ältern Systemen theils sich auf das einzige eleatische beschränkte, theils die Erweiterung dieses letztern nur eine dürftige und unwirksame blieb, weil sie weder das volle Gebrechen desselben, noch die volle Tragweite der Sokratik erkannt hatten, so waren sie dem Platon nicht blos Vorbilder, sondern weit mehr noch Wahrzeichen, welche ihn vor Irrwegen warnten, wenn ja der dunkle Drang seines Genius vom rechten Pfade abzuweichen Gefahr lief. Nur eine positive Errungenschaft hatte Platon aus seinen bisherigen Bestrebungen mitgebracht. Während Sokrates sich um die einzelnen Begriffe der Dinge bemühte, über das reine Wesen des Göttlichen aber zu speculiren verbot, so trieb Platon dagegen, wie er selbst uns an der angeführten Stelle sagt, ein dunkler Zug, das Wesen der Dinge im Begriff zu erschauen. Es war dies die geniale Mitgabe seiner Natur, der Trieb vom Werden zum Sein, von der Vielheit zur concreten Einheit hin, der nur durch die Widersprüche, auf welche er in seinen bisherigen Studien nach allen Seiten hin gestoſsen war, in einen Zustand unruhiger Gährung übergegangen zu sein scheint, wie er ihn so gern bei jugendlichen Denkern schildert. Jener Hang zum Systematischen konnte sich nur auf die Resultate des sokratischen Philosophirens, diese innerlich zu verschmelzen und eben dadurch zu vertiefen, beschränken. Sein dialektischer Drang muſste sich vor der Hand an der Ethik Genüge geschehen lassen, und von den Systemen der alten Physiologen, welche bisher der Gegenstand seiner Studien gewesen waren, konnte er nur sehr vereinzelt, wo sich ihren Ansichten eine ethische Wendung geben lieſs, Gebrauch machen. Und so wird man

sich nicht wundern, selbst des Herakleitos erst spät von ihm gedacht zu sehen, während bis dahin sogar bei Gegenständen, wo man es erwarten sollte, meist nicht einmal stillschweigend auf ihn Rücksicht genommen wird.“ — Während Schleiermacher Platon vor Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit mit seinem Systeme und seiner Methode im Reinen sein läſst, verleiht ihm Susemihl nur den Hang zum Systematischen, der dem seines Zieles sich Bewuſsten den Weg vorschreibt, das System successive zu entwickeln und gleichzeitig durch die Schrift mitzutheilen. Dieser Weg besteht darin, sich anfänglich in die sokratische Philosophie ausschlieſslich zu vertiefen und dann nach und nach die andern philosophischen Systeme herbeizuziehen. So entwickelt er, sich streng an diese Methode haltend, immer mit der Feder in der Hand, seine Ideenlehre, und so geben uns seine Schriften als Producte und zugleich Documente seines Studienganges in ihrer Gesammtheit das Bild der genetischen Entwicklung der platonischen Philosophie. — Wenn bei andern Philosophen die Entwicklung ihres Systems so lange eine rein innerliche Thätigkeit ist, bis sie zu irgend einem positiven und festen Resultate gekommen zu sein glauben, das sie der Mitwelt durch die Schrift mittheilen können, so hat nach Susemihl Platon den eigenen Weg eingeschlagen, jedesmal seine Forschungen mit ihren selbst negativen Resultaten nicht etwa in einer einfachen, übersichtlichen Darstellung, wie sie zur Unterstützung des Gedächtnisses allenfalls ein Forscher für sich anfertigt, niederzulegen, sondern als Stoffe für wahre Kunstwerke zu benutzen, die er offenbar für die Mit- und Nachwelt bestimmt hat. Vergleichen wir Platon mit einem Maler, so hat er sich die auffallende Mühe gegeben, jeder Studie, die nur einen relativen Werth für ihn selbst haben konnte, eine Sorgfalt in der äuſsern Ausführung zu schenken, die man sonst nur auf die besten Meisterwerke zu wenden pflegt; ja, es tritt uns sogar die überraschende Erscheinung entgegen, daſs, je schülerhafter der Inhalt selbst ist, desto sorgfältiger die Ausführung und desto gröſser der Aufwand an schmückendem Beiwerke erscheint. Und hierbei ist das Auffallendste, daſs die Mangelhaftigkeit des Inhaltes nicht in der natürlichen Unerfahrenheit und Beschränktheit des Anfängers liegt, wie noch

Hermann und Steinhart annehmen, sondern dafs Platon, im Besitz aller der Mittel, durch die er später auf befriedigendere Resultate kommt, mit einer, man möchte fast sagen, eigensinnigen Consequenz, um nur seinen methodischen Entwicklungsgang inne zu halten, so lange er sich der Sokratik hingiebt, sein Ohr fest gegen jedes andere System verschliefst, selbst da, wo er gewifs sein mufste, dafs es ihm schneller und besser den gewünschten Aufschlufs geben würde. Und dabei befand sich, wie Susemihl meint, und wie es auch leicht denkbar ist, Platon beim Beginn seiner selbständigen Forschungen durch die Widersprüche, auf die er überall gestofsen war, in dem Zustande unruhiger Gährung, die doch, wie man meinen sollte, ihn nicht dazu hätte kommen lassen sollen, einen solchen methodischen Gang seiner Studien zu entwerfen und ihn mit solcher Selbstverleugnung innezuhalten. — Wie seine Vorgänger überträgt auch Susemihl die Unwissenheit, die Sokrates in den früheren Gesprächen an den Tag legt, auch auf Platon. „Während der historische Sokrates vorzugsweise die Begriffe erotematisch aus Andern entwickelte oder doch wenigstens seine eigenen Ansichten nur als Hypothesen der gemeinsamen Prüfung unterbreitete, behält er zwar als Gesprächsperson zunächst denselben Charakter, aber nichts desto weniger wendet sich der Schriftsteller mit den Resultaten dieser Gespräche offenbar Namens seines Meisters geradezu lehrhaft an das gröfsere Publicum. Und dieser Widerspruch wird nur schroffer dadurch, dafs Platon „die Unwissenheit“ des Sokrates in einer Weise betont, wie es von diesem niemals geschehen ist, und so ernsthaft dies auch im Munde der Gesprächsperson klingt, so hört man doch bei dem Schriftsteller die Ironie heraus, vermöge deren diese Unwissenheit nur im Gegensatze gegen die vermeintliche Weisheit Anderer gilt und also zum höchsten Triumphe des Sokrates ausschlägt. Allein dieser Widerspruch hebt sich dadurch, dafs Platon sich selber noch nicht fähig fühlt, ein einigermafsen abgeschlossenes Wissen darzulegen, so dafs man von vornherein vermuthen darf, es werde die Unwissenheit seines Sokrates auch auf ihn selber Bezug haben, und es werde dieselbe folglich eine doppelte Auslegung in sich schliefsen, eine andere, sofern man sie direct auf die Gesprächsperson, und eine an-

dere, je nachdem man sie auf den Schriftsteller bezieht, der diese zu seinem Organe und folglich auch zum Ausdrucke seiner eigenen Zustände macht. Jedenfalls ist es das Gefühl des eigenen Mangels, welches dem Platon nicht gestattet, die Resultate seiner Untersuchungen ausdrücklich und unumwunden hinzustellen, dafs er vielmehr eben die sokratische Gesprächsform dazu benutzt, um sie in einer Menge von indirecten Andeutungen zu verhüllen." — Man mufs gestehen, schlau ist Platon: seine eigene Unwissenheit mufs sein Lehrer Sokrates verdecken; dieser mufs alle Schuld tragen, wenn sich der Leser unbefriedigt fühlt. Und will sich der Leser nicht dabei beruhigen, dafs ihm unter Sokrates lockendem Namen mangelhafte Schülerarbeiten vorgeführt worden sind, so bleibt Platon immer noch die Ausrede: „Er habe den Lesern nicht in unsokratischer Weise fertige, mühelose Resultate entgegenbringen und so Wissensdünkel in ihnen erzeugen wollen, vielmehr sei es seine Absicht allen Wissensdünkel zu züchtigen und im Gegentheil die Leser zum eigenen Nachdenken anzutreiben, indem er ihnen selbst den eigentlichen Ertrag der Untersuchung auszurechnen überlasse; jedenfalls wolle er mehr anregen, als nachhaltig belehren." Diese ganze Annahme, meint Susemihl, hängt wenigstens recht gut mit den anfänglichen Zwecken der Schriftstellerei Platons zusammen, die noch ganz einen propädeutischen Charakter habe. — Platon mufs doch ganz absonderliche pädagogische Grundsätze gehabt haben. Er unternimmt es, Andere durch seine Schriften zu belehren, ehe er sich selbst noch Klarheit über die Sache verschafft hat, und giebt in propädeutischen Schriften seinen Schülern Räthsel auf, die sie lösen sollen, während er selbst sie noch nicht gelöst hat, und das alles aus der löblichen Absicht, in ihnen nicht den Wissensdünkel zu befördern. Lösten sie die Räthsel, so mufste ja das gerade den Wissensdünkel befördern, weil sie dann weiser waren als der Lehrer selbst; lösten sie sie aber nicht, so ist das freilich für die von Wissensdünkel erfüllten Schüler eine gerechte Strafe, aber eine ungerechte für die, die sich frei von diesem Dünkel aus löblichem Wissensdrange an das Studium dieser Schriften begeben haben Denn diese mühen sich entweder umsonst an dem Verständnifs der Räthsel ab, oder gelangen zu dem

richtigen, oder auch zu einem falschen Resultate, das sie für das richtige halten, und so sind auch sie in Gefahr, in sich den Wissensdünkel zu erzeugen. — Die scheinbare Resultatlosigkeit der frühern Werke Platons erklärt sich nur so auf natürliche Weise, dafs wir die einzelnen Schriften als integrirende Theile eines Ganzen betrachten, wo das Vorhergehende immer auf ein Folgendes deutet, worin es seine Berichtigung und Erklärung findet.

Erschien den Kritikern schon Schleiermachers Voraussetzung, dafs Platon in seiner frühen Jugend bereits im Besitze seines Systems gewesen sei und darnach seine Methode eingerichtet habe, als ein psychologisches Wunder, so mufs Susemihls Annahme, dafs Platon das noch nicht vorhandene System durch den blofsen Hang zum Systematischen so systematisch entwickeln und zugleich darstellen konnte, als ein noch gröfseres erscheinen. Das Wunder verschwindet und die auffallende Beschaffenheit seiner Schriften erklärt sich ganz natürlich, wenn wir Platon, wie es wohl bisher jeder Philosoph gethan hat, sein System, so weit eben bei ihm von einem solchen die Rede sein kann, in sich entwickeln und so viel als möglich abschliefsen und dann erst durch die Schrift darstellen lassen. Seine Methode unterscheidet sich allerdings von der anderer Philosophen, dafs er seinen Lehrstoff genetisch, d. h. ungefähr in der Art, wie er ihn in sich selbst entwickelt hat oder doch hätte entwickeln können, darstellt; aber daraus folgt noch nicht, dafs die Genesis und die genetische Darstellung zusammenfallen müssen. Schon deshalb, dafs sich Platon in seinen Schriften mit Sokrates identificirt, ihn zum Träger seiner eigenen Philosophie macht, können diese nicht die historisch treue Geschichte der genetischen Entwicklung seiner Philosophie geben. Denn wie frei und unabhängig von äufsern Einflüssen Platon sich auch entwickelt haben mag; ganz ohne Einwirkung können doch die äufsern Lebensverhältnisse nicht gewesen sein. Indem er die Persönlichkeit des Sokrates seiner eigenen unterschiebt, mufs er seine Entwicklungsgeschichte nothwendig nach den äufsern Lebensumständen des Sokrates modificiren,

und so ist die genetische Darstellung, wie sie uns die platonischen Schriften bieten, weniger eine historische als eine ideale und kann unmöglich mit der Genesis selbst zusammenfallen. Natürlich mufste der platonische Sokrates sich zuerst bei vorläufiger Hingabe alles Andern mit vollster Seele in die Sokratik versenken, ehe er sein System mit den fremden in Beziehung setzen und daraus die Ideenlehre entwickeln konnte; daraus folgt aber noch gar nicht, dafs auch der wirkliche Platon zur Zeit, als er die sogenannten sokratischen oder ethisch-propädeutischen Dialoge schrieb, selber noch den einseitigen sokratischen Standpunkt eingenommen habe. Stellen uns die Gespräche Platons das lebendige Werden des wahren Weisen dar, so ist ihre natürliche Ordnung durch das Leben des Weisen selbst gegeben, und diese Ordnung ist die wahrhaft genetische, die äufsere und innere Geschichte so in einander verflechtend, dafs eine Trennung unmöglich ist. Weil eben alle Kritiker bisher von der äufsern Geschichte des Sokrates abstrahirend nur die innere historische Entwicklungsgeschichte des Platon geben wollten, wie Hermann und Steinhart, oder das Product der innern Entwicklung, das System selbst, wie Schleiermacher, oder wie Susemihl in der idealen genetischen Darstellung der platonischen Philosophie die wirkliche Genesis zu finden glaubten, ist eine durchaus befriedigende Anordnung noch nicht gelungen. Man war bei einem solchen Verfahren zu manchen Gewaltthätigkeiten gezwungen. Gespräche wie der Kriton und die Apologie wurden wegen ihres Mangels an philosophischem Inhalte theils Platon abgesprochen, theils als Nebenwerke beseitigt, theils demonstrirte man gewaltsam eine philosophische Bedeutung in sie hinein. Auch Susemihl wollen sich nicht alle Gespräche fügen; so schliefst er den Ion und Alkibiades I aus, obgleich er beide Gespräche für platonische hält. Die Apologie und den Kriton reiht er zwar unter die übrigen, indem er bemerkt, dafs auch sie Platon für seine philosophische Entwicklung nutzbar gemacht habe, einen eigentlichen Fortschritt findet er jedoch in ihnen nicht; sie gewähren, meint er, Platon nur Gelegenheit zu einem Rückblicke auf seine bisherige Thätigkeit. Ueberhaupt zwingt uns die Annahme von der histo-

rischen oder genetischen Entstehung der platonischen Schriften zu einer wahrhaft schulmeisterlichen Kritik. Indem wir voraussetzen, der Autor beherrsche, wenigstens in den frühern Schriften, seinen Stoff noch nicht, verlieren wir selbst den richtigen Standpunkt der Beurtheilung, stellen uns, da wir das Ganze zu übersehen glauben, über den Schriftsteller und statt seine Schüler werden wir seine Meister, erklären einen grofsen Theil seiner Schriften für unreife Versuche des Anfängers, finden überall nur Mängel, Unklarheiten, blofse Ahnungen des Richtigen, wundern uns, wie die vollendete Form so wenig zu dem unvollkommnen Inhalte pafst, u. dergl. Gewifs hat bei keinem Schriftsteller des Alterthums die subjective Kritik zu so viel Widersprüchen in der Beurtheilung des Werthes, der Bedeutung und der Stellung der einzelnen Schriften geführt, als bei Platon.

Wie eine künstliche Ordnung mit der Chronologie in den ärgsten Conflict kommen mufs, ist leicht einzusehen, und in der That liefern auch die bisherigen Kritiken Beispiele genug von willkürlichen Voraussetzungen und Auslegungen, wie von den schlimmsten Widersprüchen der einzelnen Kritiker unter einander in Betreff der Zeit der Abfassung und Haltung der einzelnen Gespräche, wovon unsere obigen Auseinandersetzungen vielfache Proben gegeben haben. Man verfährt in einem solchen Falle, wo der Kritik nur wenige feste Haltpunkte gegeben sind, immer am besten, wenn man sich an eben diese wenigen festen Haltpunkte auch recht fest anklammert und sie nicht durch eine laxe Deutung wieder so wankend macht, dafs sie aufhören Haltpunkte zu sein. Die einzige Stelle, in der uns Platon selbst eine Andeutung über seine Schriftstellerthätigkeit giebt, ist die bekannte im Phädros, S. 275 flg., in welcher er seine Lehr- und Schriftstellerthätigkeit als gleichzeitig setzt. Auch Susemihl giebt zu, dafs Platon von seiner eigenen Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller spreche, meint aber, man müsse sich hüten, diese Aeufserung ohne Weiteres auch auf seine frühern Werke auszudehnen. „Denn, fährt er fort, wenn er sie im Phädros seiner mündlichen Lehrthätigkeit unterordnet und sie auf den Kreis der schon gewonnenen Schule und des eigenen Nutzens beschränkt, so hat er fürs Erste noch weder eine Schule, noch denkt er bereits daran,

sich selber eine solche zu gründen, vielmehr nur noch seinerseits als Schüler des Sokrates den Lehren des Letztern im innern Zusammenhange in weitern Kreisen Eingang zu verschaffen. Und will man ja von jenen spätern Aeufserungen bereits hier seinen Nutzen ziehen, so wird man allerdings überzeugt sein können, dafs Platon als echter Sokratiker seine eigene schriftstellerische Wirksamkeit gewifs immer niedriger, als den lebendigern mündlichen Unterricht seines Meisters gestellt haben wird.“ — In der That liegt auch in der Stelle nicht, dafs Platon vor Abfassung des Phädros nichts geschrieben habe, wohl aber dafs er seine Schriften, die er als Lehrer für sich und die seiner Spur folgen verfafst hat, als diejenigen betrachtet wissen will, in die er die Resultate seiner Forschungen niedergelegt hat. Er erkennt nur diese gleichsam für die canonischen an, aus denen seine Lehre geschöpft werden solle, und es liegt gewifs hierin die Andeutung, dafs man seine früheren Jugendschriften als unvollkommene Producte zu betrachten und zu gebrauchen habe. Solche Jugendschriften dürfen demnach mit den spätern weder in einem äufsern, noch innern Zusammenhange stehen, und als solche zeigen sich in der That der Alkibiades I, Lysis und Hippias II. Sie behandeln einzelne sokratische Themata, doch schon auf eine Platon eigenthümliche Weise, und ihr Hauptergebnifs hat Platon in spätere Gespräche aufgenommen. Von einer planmäfsigen Behandlung der sokratischen Lehre, die Susemihl dem Platon noch als Schüler des Sokrates in der Absicht beilegt, den Lehren seines Meisters in weitern Kreisen Eingang zu verschaffen, haben weder die Alten etwas berichtet, noch dürfte Sokrates selbst mit einer solchen Behandlung seiner Lehre und mit der Verbreitung derselben unter seinem Namen einverstanden gewesen sein, wenn es wahr ist, dafs er, als er den Lysis lesen gehört, gesagt haben soll: „Beim Herakles, was nicht Alles der junge Mensch mir andichtet!“ Zudem überschätzt man die Wichtigkeit Platons in seiner Jugend. Er selbst war gewifs zu bescheiden, als dafs er hätte glauben können, die Lehren seines Meisters bedürften erst seiner Schriften zur Empfehlung und Verbreitung. Er schrieb, was er schrieb, in seiner Jugend wie in seinem spätern Alter nicht für einen gröfsern Leserkreis, sondern, wie er

selbst sagt, für sich und die Wenigen, die seiner Spur folgten, und damit stimmt auch die Notiz des Aristides (I, p. 549 Dind.): *Πλάτωνος οὐ πολὺς ἦν λόγος ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον προὔβη ἡ δόξα.* — Man ist von der Meinung ausgegangen und auch Susemihl folgt ihr, der Phädros sei das Programm der zu eröffnenden Akademie und demnach sei das, was von den Schriften, die neben der mündlichen Lehre nebenher gehen, gesagt sei, von den noch zu schreibenden zu verstehen. Allein ich habe oben gezeigt, wie der Phädros nicht blos eine schon längere Existenz des Lehrinstituts, sondern auch schon eine bedeutendere literarische Wirksamkeit voraussetzt; wie eben der Phädros den Mifsverständnissen, zu denen seine Schule, wie seine Schriften Veranlassung gegeben, habe begegnen wollen. Dafs Platon in jener Stelle des Phädros gerade jene Dialoge, die Susemihl die sokratischen oder ethischen nennt und in Platons Jugendzeit verlegt, weniger aber die dialektischen, die er unmittelbar auf den Phädros folgen läfst, vor Augen hatte, sehen wir daraus, dafs Platon sie ausdrücklich als das Spiel dessen, der von dem Gerechten, Schönen und Guten Erkenntnifs besitzt und davon dichtend mit der Rede zu spielen weifs, bezeichnet. Es sind offenbar die Gespräche des ersten Theiles unsers Cyclus gemeint, auf die auch ihrer künstlerischen Form wegen die Vergleichung mit Adonisgärtchen am schönsten pafst. Weil gerade die meisten dieser Schriften nicht, wie die spätern sogenannten directen, ein bestimmtes positives Resultat liefern, mufste Platon damals schon wie jetzt der Vorwurf treffen, dafs er den Leser im Unklaren lasse. Darauf geht denn auch vorzüglich der Nachweis, dafs die Schrift unvermögend ist, die Wahrheit hinreichend zu lehren, dafs selbst die beste nur zur Erinnerung dient für den schon Unterrichteten. Es ist deutlich, dafs er will, die Benutzung seiner Schriften müsse Hand in Hand gehen mit der Benutzung seines mündlichen Unterrichtes, dafs nur wer ihn gehört, auch das, was er schreibend dichte, vollkommen verstehen werde. Und so konnten allerdings seine Schriften zugleich auch eine Anregung für diejenigen sein, die ihn noch nicht gehört hatten, durch seinen mündlichen Unterricht sich Aufschlufs über die Fragen zu verschaffen, die sie vergebens an die stummen Schriften

richteten. Wir, denen es nicht so gut geworden, das Spiel des Schreibenden uns durch den Ernst des Lehrenden deuten zu lassen, müssen, so gut es angeht, aus dem Spiele den Ernst herauszulesen versuchen; dürfen aber nicht ungeduldig mit grober Hand das schöne Spiel erst zerstören, meinend, den Ernst in den Trümmern finden zu können, sondern am besten werden wir, wenn wir uns unbefangen dem Spiele des Dichtenden hingeben, auch den Ernst des Lehrenden verstehen. Wir dürfen nicht seine schönen Adonisgärtchen erst entblättern und entwurzeln, um dann die getrockneten Blätter und Wurzeln nach diesem oder jenem Princip zu einem philosophischen Herbarium zusammenzureihen, sondern müssen vorerst die Adonisgärtchen nach seiner Lieblingspflanze, die er überall als Hauptschmuck angebracht hat, so ordnen, daſs die ganze Reihe uns das Bild der Entwicklung derselben von ihrem ersten Keimen an bis zu ihrer herrlichen Blüthe und Frucht, die wahre genetische Ordnung, vor Augen führt, und uns dann dem ungestörten Genusse hingeben. So werden wir am besten aus dem Spiele der Dichtung von dem besten, verständigsten und gerechtesten Manne den Ernst der Wahrheit vom Gerechten, Guten und Schönen erkennen.

Auch Susemihl hat wie seine Vorgänger die Form der platonischen Gespräche aus der eigenthümlichen Lehrweise des Sokrates, die Platon mit der Lehre selbst in seine Schriften hinübergenommen, hergeleitet. „Sollte, sagt er, Platons Schriftstellerei zunächst nichts Anderes als die Verinnerlichung der Sokratik bezwecken, so muſste die letztere in derselben durchaus in der ihr eigenthümlichen Form auftreten, d. h. der sokratische Dialog bot sich als innere Nothwendigkeit dar, so daſs wir gar nicht auf den Vorgang der dialektischen Dialoge des Zenon zurückzugehen brauchen, ohne darum einen möglichen Einfluſs derselben ausdrücklich leugnen zu wollen. Das Streben nach Systematik aber, die Zurückführung des Zufälligen auf das Wesentliche, bedingte fernerhin jene künstlerische Form des philosophischen Dialogs, deren Schöpfer Platon ist. Und erwägen wir, daſs jene Absorbirung aller frühern Principien durch die platonischen Ideen, welche längst als die Lebensaufgabe unseres Philosophen anerkannt worden ist, nichts Anderes als die Sichtung derselben an der Hand der

sokratischen Begriffslehre, dafs die Ideenlehre selbst erst das Resultat dieses Sichtungsprocesses ist, so werden wir es begreiflich finden, dafs Platon trotz der wesentlichen Modificationen, welche im Verlaufe der Entwicklung nothwendig wurden, diese Form bis in sein spätestes Alter und im Ganzen auch den Sokrates als Gesprächsleiter beibehalten hat, weil sie ihm eben nie zu vollständiger Bedeutungslosigkeit herabsank und herabsinken konnte.“ — Die Nachahmung der sokratischen Lehrweise verlangte freilich die dialogische Form, wie wir sie auch bei andern Sokratikern finden, nur dafs, wie Susemihl richtig bemerkt, bei Platon das Streben nach Systematik, das Zurückführen des Zufälligen auf das Wesentliche, den mehr vom Zufall geleiteten Conversationsdialog in den auf ein bestimmtes wissenschaftliches Ziel gerichteten künstlerischen Dialog umwandeln mufste. Allein die platonischen Gespräche sind mehr als blofse Dialoge, sie sind Mimen, wie sie auch Aristoteles als solche geradezu mit denen des Sophron zusammenstellt. Ihre poetische Bedeutung erklärt sich daher nicht aus ihrem philosophischen Inhalte und aus dem Streben nach Systematik, das gerade in der einfachen wissenschaftlichen Abhandlung eine passendere Form, als die dialogische, hätte finden müssen, wie denn auch Schleiermacher und Hermann von ihrer Auffassung der platonischen Schriften aus mit vollem Rechte Platon den Vorwurf machen, dafs in den spätern directen Werken die dialogische Form eine unbequeme, ja störende sei; sie erklärt sich nur aus der Tendenz, neben dem philosophischen Inhalte eine aus dem Leben gegriffene Situation bestimmter Personen darzustellen. Und da in allen Gesprächen Sokrates die leitende Person ist, um die sich die andern gruppiren, so werden die einzelnen Momente, die die einzelnen Gespräche darstellen, in ihrer Gesammtheit, chronologisch geordnet, ebenso die genetische Entwicklung des äufsern Lebens des Sokrates oder des Idealphilosophen geben, wie sie parallel einzeln die Momente und in ihrer Gesammtheit die ganze genetische Entwicklung der platonischen Idealphilosophie, wenn auch nicht mit historischer Treue, doch mit psychologischer Wahrheit, vorführen. Dies hat auch Susemihl richtig gefühlt, denn er sagt: „Zudem hat auch die platonische Philosophie insofern stets den Geist der

Sokratik bewahrt, als sie nie zu einem fertigen, objectiv in sich abgeschlossenen Wissen geworden, sondern persönliche Lebensthätigkeit, Streben und Forschen geblieben ist, und diese läſst sich objectiv anschauen nur an einem praktischen Ideale, an Sokrates." Die Consequenz aber daraus zu ziehen, hat er unterlassen.

Die Reihenfolge der Gespräche, die Susemihl giebt, unterscheidet sich im Allgemeinen nicht gerade sehr wesentlich von der Hermanns und Steinharts. Der vorliegende erste Band umfaſst die beiden ersten Abtheilungen: Sokratische oder ethisch-propädeutische, und dialektisch-indirecte Dialoge. Zu jenen rechnet er: Hippias II, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Menon, Apologie, Kriton, Gorgias, Euthyphron; zu diesen: Euthydemos, Kratylos, Theätetos, Phädros, Sophistes, Politikos, Parmenides, Gastmahl, Phädon. Bemerkenswerth ist, daſs er den Euthydemos zu den dialektischen rechnet, den Phädros vom Gastmahl trennt und den Sophistes und Politikos nach dem Phädros setzt, also sie nicht als eine Frucht des megarischen Aufenthaltes betrachtet, sondern sie, als Platon schon seine Akademie gegründet hatte, abfassen läſst. — Daſs übrigens Susemihls Auslassungen über die einzelnen Gespräche viel Vortreffliches und Lehrreiches enthalten, bedarf kaum erst der besondern Erwähnung.

Suckows Schrift, die Susemihl in den neuen Jahrbüchern für Philol. und Pädagog. v. Jahn, B. 71 u. 72, H. 10 u. 11, S. 622—642 u. 699—713, einer erschöpfenden Beurtheilung unterworfen hat, geht von der Würdigung der Verdienste Schleiermachers um die Anordnung der Gespräche Platons aus. Er bezeichnet diese Anordnung als eine subjectiv-methodologische oder, wenn man lieber will, als eine pädagogisch-methodologische, und bringt sie in Beziehung zu einem ähnlichen Versuch aus alter Zeit, der in der Schrift des Platonikers Albinos: *εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους*, enthalten ist. Von dieser Schrift erkennt er nur die zweite Hälfte als echt an und giebt sie in der Uebersetzung und im Texte nach der Ausgabe von Schneider. Als diejenigen Gespräche, die den Jünger der Philosophie zur platonischen Philosophie anregen, in sie einführen und einweihen

sollen, bezeichnet Albinos den Alkibiades I, den Phädros, den Staat und den Timäos. Suckow ergänzt aus den Andeutungen des Albinos die Reihenfolge der übrigen Gespräche, fährt dann in der Beurtheilung des schleiermacherischen Systems fort und unterwirft darauf die Anordnungen von Ast, Socher, Stallbaum und Hermann einer Untersuchung, die das Unhaltbare ihrer Voraussetzungen darlegen soll. Eine richtige Anordnung, die auf dem Grundsatze beruht, daſs uns die Reihenfolge der platonischen Schriften das System Platons in methodischer Ordnung giebt, muſs zuerst wieder von einer Prüfung der äuſsern Zeugnisse für die Echtheit und Unechtheit der einzelnen Schriften ausgehen. Zuerst wird Aristoteles als der älteste Zeuge in Betracht gezogen, und Suckows Ergebniſs ist, daſs nach Maſsgabe der Deutlichkeit der aristotelischen Zeugnisse die Dialoge in zwei Reihen zu ordnen sind: Sophistes, Theätet, Philebos, Phädros, Phädon, und: Politeia, Symposion, Nomoi, Timäos. Als mit Aristoteles gleichzeitige Zeugen kommen die Komiker und Isokrates in Betracht. Einzelne Anspielungen in alten Komödien können das Dasein platonischer Schriften nicht beweisen. Aus einer Stelle des Isokrates (ad Phil. p. 84) wird geschlossen, daſs die Politeia und die Nomoi zwei verschiedene Verfasser haben, und dieses Zeugniſs auch aus innern Gründen zu bestätigen gesucht. Da die Politeia von Platon ist, müssen ihm daher die Nomoi abgesprochen werden. Der Beweis stützt sich vorzüglich darauf, daſs für Aristoteles eine historische Gewiſsheit darüber vorhanden gewesen sein müsse, Platon könne weder die Principien seiner Philosophie überhaupt, noch auch seine Ansichten vom Staat jemals in seinem höhern Alter geändert haben. „Darauf, sagt Susemihl, ist einfach zu entgegnen, daſs sich dies gar nicht beweisen läſst, weil Aristoteles in der angeführten Stelle hinsichtlich der metaphysischen Principien Platons mit dürren Worten das Gegentheil sagt. Eben in der Umbildung von Platons metaphysischen Principien liegt der Anhalt dafür gegeben, sich eine solche auch in seinen politischen Ideen als nicht unwahrscheinlich zu denken. Um nun aber endlich vollständig die Möglichkeit einer Täuschung des Aristoteles zu erklären, zieht Suckow die bekannte Nachricht des Diogenes über die Herausgabe der Gesetze heran und

merkt, wunderlich genug, dabei gar nicht, dafs dieselbe nach seiner eigenen Auffassung vielmehr einen guten Theil seiner ganzen bisherigen Beweisführung wieder umstöfst." — Hierauf folgt die Würdigung der andern Zeugen aufser Aristoteles, des Krantor, Dikäarchos, Aristarchos und Persäos. Nach einer sehr beachtenswerthen Darstellung von dem Verfahren der alexandrinischen und pergamenischen Bibliothekare bei der Sammlung und Einregistrirung der Werke älterer Schriftsteller wendet sich Suckow zu der Prüfung der von Diogenes mitgetheilten Notiz, dafs Aristophanes von Byzanz die platonischen Schriften in Trilogien geordnet habe. Er interpretirt die Stelle so, dafs er daraus folgert, Diogenes habe uns weiter nichts über Aristophanes mitgetheilt, als dafs er gleich Andern die platonischen Werke nach Trilogien getheilt habe; denn offenbar werde Aristophanes von ihm nur ganz beiläufig wie in Parenthese erwähnt. Diogenes habe aus Vorliebe für Thrasyllos die Leistung des Aristophanes verschwiegen und es vorgezogen eine solche Weise der Anordnung genauer anzuführen, die er selbst mit Recht durch das ἕλκουσιν als eine gewaltsame bezeichnen und dadurch in den Hintergrund habe stellen können. Dagegen bemerkt Susemihl richtig: „Es wird immer trotz aller auch hier von Suckow beliebten psychologischen Gegenräsonnements das Natürlichste bleiben, dafs man, wenn Diogenes sagt, es seien von verschiedenen Leuten Eintheilungen einer Zahl von Dialogen in Trilogien gemacht worden und dabei unter ihnen allein den Aristophanes von Byzanz ausdrücklich nennt, dann auch von derjenigen Trilogieneintheilung, welche allein er ausdrücklich aufführt, eben diesen als den Urheber betrachtet." Die Einwendung Suckows, es sei nicht denkbar, dafs ein Mann wie Aristophanes so folgewidrig und zwecklos verfahren sein sollte, wie es geschehen ist, widerlegt unsere Auseinandersetzung zu Anfange der Schrift. — Nach Deuschle (Recension der Suckowschen Schrift in Mützells Zeitschrift für Gymnasialwesen 1856 S. 401) hat Aristophanes die Dialoge nach dem Lebensalter des Sokrates geordnet. Darum, meint er, beginnt sie mit der Politeia, worin Sokrates im kräftigsten Mannesalter erscheint; darum wird der Theätet dem Sophistes und Politikos, wohl in Folge eines Mifsverständnisses, das hier

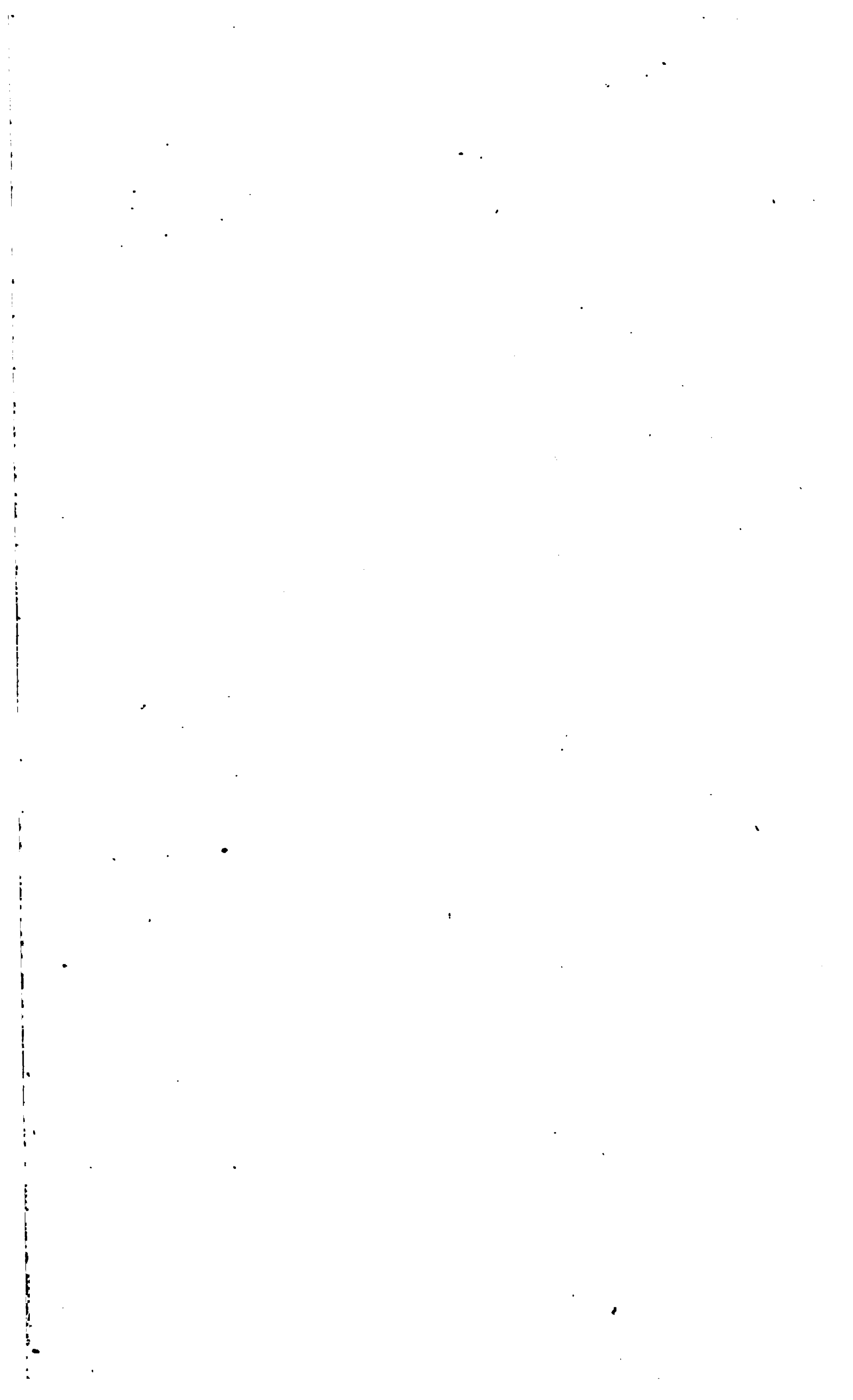
leicht möglich war, nachgestellt; darum schliefst die Reihe mit dem Phädon und den Briefen; gerade das Auffallende, dafs das Verzeichnifs nicht alle Dialoge enthält und Diogenes ausdrücklich meldet: *τὰ δὲ ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως*, beweist, dafs eben nur die in Trilogien geordnet worden, in denen das Princip durchführbar war. — Wäre dies wirklich das Princip des Aristophanes gewesen, warum hat er die Gesetze und die Epinomis aufgenommen und sie noch dazu mitten unter die sokratischen Gespräche gesetzt, da sie mit Sokrates ja gar nichts zu schaffen haben? warum nicht eher den Parmenides, den Protagoras, das Gastmahl, die uns Sokrates in seinem Jünglings- und früheren Mannesleben vorführen? Endlich, wie kommen die Briefe Platons dazu, in die Reihe der Dialoge aufgenommen zu werden, die nach dem Lebensalter des Sokrates geordnet sind? Es scheint fast, als hätte Deuschle die platonischen Briefe mit den pseudo-sokratischen verwechselt und sie als Appendix zu den nach dem Lebensalter des Sokrates geordneten Dialogen betrachtet. — Nach der Beleuchtung der Zeugnisse des Panätios und Phavorinos spricht Suckow über die Eintheilung des Thrasyllos, über dessen Leben und Schriften er schätzbare Notizen gegeben hat. Das Endresultat der Forschungen Suckows ist: der gröfsere Hippias, der Menexenos, der Politikos, die Gesetze sammt der Epinomis und der Kritias sind nicht platonisch; gewifs auch nicht einer der beiden Alkibiades. Als unzweifelhaft echter Stamm mufs der Phädros, das Symposion, die Politeia und der Timäos angesehen werden. Als echter Nebenstamm, doch nicht als ein jedem Zweifel unzugänglicher, mufs der Phädon, der Philebos, der Theätet und Sophistes betrachtet werden. Das Verzeichnifs des Thrasyllos lehrt uns, welche Dialoge aufserdem möglicher Weise echt sein können; das Verzeichnifs des Phavorinos, welche Dialoge entschieden unecht sind und schon im Alterthum mit Recht allgemein verworfen sind. — Ein untrügliches Kennzeichen der Echtheit hat aber Platon nach Suckows Ansicht allen seinen Werken selbst eingeprägt. Jeder seiner Schriften liegt aufser der dialogischen Reihenfolge der Gedanken noch eine logische oder wissenschaftliche zu Grunde, deren Gesetz Platon im Phädros selbst

angegeben hat in der Vorschrift, jede Rede müsse dreigliedrig sein, Kopf, Rumpf und Füſse haben, auſserdem müsse jeder Hauptheil wieder bis zum Untheilbaren zweitheilig gespalten werden. An dem Phädros selbst wird dann diese Anordnung des Gedankenstoffes nachgewiesen. Im Dienste der wissenschaftlichen Anordnung steht die künstlerische, welche im Phädros den doppelten Sieg des Sokrates als Redner und Lehrer der Beredtsamkeit feiert in ähnlicher Gliederung, wie die der pindarischen Hymnen ist. — Was von dieser neuen Entdeckung zu halten sei, hat Susemihl, auf den wir verweisen, in seiner Beurtheilung genügend auseinandergesetzt. Treffend sagt er: „Daſs Platon zunächst im Phädros selbst wirklich so verfahren sei, sucht S. durch eine 221 Seiten lange fast unlesbare Zergliederung desselben zu beweisen, bei welcher seine Furcht „hölzern und weitschweifig zu erscheinen“ mehr als seine Hoffnung, als Gewinn dafür den Lesern eine stärkere Einsicht in das Schöne und Geistreiche der platonischen Darstellung beizubringen, in Erfüllung gegangen sein dürfte. Beides verträgt sich auch gar nicht mit einander; denn hat der Verfasser wirklich treu das Verfahren Platons wiedergegeben, so liegt der Grund jener Hölzernheit eben nothwendig in Platon selber, und schon diese Erwägung hätte S. denn doch etwas bedenklich gegen seine neue Entdeckung machen sollen.“

In dem Rückblicke am Schlusse seiner Schrift deutet Suckow an, daſs er die Absicht habe, aus den von ihm einzig für echt erkannten Dialogen eine neue Darstellung des platonischen Systems zu geben. Zuerst wolle er die wissenschaftliche und künstlerische Anordnung des Gastmahls und der übrigen von Aristoteles bezeugten Dialoge darstellen, damit auch die zweite Reihe derselben das gleiche Aussehen unzweifelhafter Echtheit empfange; sodann die Echtheit des Parmenides, Protagoras und der Apologie nachweisen, demnächst aber diese Kunstwerke in folgenden drei Gruppen: P a r m e n i d e s, P r o t a g o r a s, S y m p o s i o n, P h ä d r o s, dann: P o l i t e i a und T i m ä o s, endlich: P h i l e b o s, T h e ä t e t o s, S o p h i s t e s, A p o l o g i e und P h ä d o n zu einem groſsen Ganzen zusammenstellen, weil sie, in dieser Weise geordnet, einen sie alle umfassenden wissenschaftlich erziehlichen

nicht weniger, als künstlerisch schönen Plan offenbaren, welcher aufs neue die Grundlage für die Darstellung eines erhabenen, innig zusammenhängenden Lehrgebäudes platonischer Philosophie werden könne. — Es freut uns, daſs hier zuerst von einem Kritiker die Nothwendigkeit erkannt worden ist, zur Gewinnung einer lebendigen Einsicht in die Wissenschaft und Kunst Platons die Gespräche ungefähr in der Ordnung folgen lassen zu müssen, wie ich sie zuerst in meiner Geschichte der griechischen Literatur aufgestellt habe, sei es nun, daſs Suckow davon Notiz genommen hat oder nicht. Nur will uns Suckow wieder in seinem kritischen Eifer das schöne Bildwerk zertrümmern und die losgelösten Glieder der Feuerprobe seiner vermeinten Entdeckung unterwerfen, um die aus derselben als echt hervorgegangenen zu einem verstümmelten Gebilde aufzurichten, so selbst das Grundgesetz verletzend, das Platon im Phädros (S. 260) für den Verfasser von Reden aufstellt, das aber gewiſs auch für den Wiederhersteller derselben gilt: Das überall Zerstreute anschaulich zusammenzufassen in eine Gestalt und es wiederum zu zertheilen gliedermäſsig, wie es gewachsen, ohne jedoch wie ein schlechter Koch irgend einen Theil zu zerbrechen.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.



In demselben Verlage sind ferner erschienen:

**Geschichte der griechischen Literatur.** Für Gymnasien und höhere Bildungsanstalten, von Dr. Eduard Munk. Erster Theil: Geschichte der griechischen Poesie. 1849. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr. Zweiter Theil: Geschichte der griechischen Prosa. 1850. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Der zweite Theil stellt namentlich Platons Schriften ausführlicher dar, indem ihnen fast zwei Drittheile des ganzen Umfanges gewidmet werden. Von den günstigen über das Buch ergangenen Urtheilen führen wir nur eines an:

„Das Buch verdient für Schüler-Bibliotheken in mehreren Exemplaren angeschafft und besonders auch als Prämienbuch empfohlen zu werden."

Bayrische Gymnasialblätter.

**Sophocles Antigone** griechisch mit Anmerkungen nebst einer Entwicklung des Grundgedanken und der Charaktere der Antigone, herausgegeben von August Jacob. 1849. gr. 8. geh. (22½ Sgr.) 10 Sgr.

Diese Ausgabe der Antigone, vorzugsweise für die Privatlectüre von Schülern der obersten Gymnasialklasse bestimmt, sucht besonders ein genaueres Verständniß der Antigone als eines Kunstwerkes der griechischen Dichtung zu vermitteln.

**Vom Staatsleben** nach platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen, von P. F. Stuhr. I. 1850. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Dieser erste Theil enthält außer der Einleitung eine ausführliche Darstellung von Platons und Aristoteles Politik.

**Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache** zur Uebersicht der Wortbildung nach den Endsylben geordnet von Dr. W. Pape. 1836. Lex. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

**Vergleichendes Accentuationssystem** nebst einer gedrängten Darstellung der grammatischen Uebereinstimmungen des Sanskrit und Griechischen von Franz Bopp. 1854. gr. 8. geh. 2 Thlr.



